

LÁSZLÓ SZEGFÜ

A 161170

L'eredità spirituale più antica I

SZTE Egyetemi Könyvtár
Egyetemi Gyűjtemény

1

KÖNYVBEN
OLVASHATÓ

(Riflessioni sulle antiche credenze ungheresi)



LÁSZLÓ SZEGFÜ

L'eredità spirituale più antica I

(Riflessioni sulle antiche credenze ungheresi)

BELVEDERE
MERIDIONALE
SZEGEDI TÖRTÉNESZHALLGATÓK LAPJA

KISKÖNYVTÁR 13.

SZTE Egyetemi Könyvtár
Egyetemi Gyűjtemény
1

HELYBEN
OLVASHATÓ

A 161170

LÁSZLÓ SZEGFÜ

L'eredità spirituale più antica I

(Riflessioni sulle antiche credenze ungheresi)

BELVEDERE

Szeged, 2001

Edizione originale dell'opera
„Ősi szellemi örökségünk I.
(Gondolatok az ősi magyar hitvilágról)”
Szeged, 1996

Traduzione:
Elena Gregoris

A cura di:
Hedvig Sulyok

Questa edizione è stata realizzata con il contributo dell'OTKA
(Fondo Nazionale per la Ricerca Scientifica)

SZTE Egyetemi Könyvtár



J000204968



A 161170

I Antichissime credenze

■ Premessa

L'oggetto originario del presente saggio era costituito dalle creazioni poetiche – primariamente canti eroici – sorte nell'ultima fase della storia antica ungherese, all'epoca del nomadismo militarizzato. L'obiettivo era l'analisi del loro sviluppo e l'abbozzo di come avessero agito su questo genere, che nel suo contenuto ideologico era profondamente pagano, sia quel fondamentale cambiamento avvenuto nella vita socioeconomica dell'Ungheria, vale a dire lo stanziamento, il passaggio all'agricoltura, sia quella importantissima svolta in campo spirituale, cioè l'abbandono del patrimonio di credenze ancestrali e l'adesione alla cristianità, fede più attuale e più adatta alle esigenze del tempo.

Con le disfatte di Augusta e Arcadiopoli si chiuse definitivamente il cosiddetto periodo eroico, l'epoca delle incursioni. Seguì necessariamente l'accelerazione nel cambiamento di vita e la modificazione dei presupposti ideologici. Tuttavia – nel centenario della disfatta di Arcadiopoli – in apparenza niente cambiò, nel canto eroico tradizionale risuona ancora l'onore del principe László, eroe dell'esercito vincitore a Kérlés. Quesito fondamentale del nostro lavoro sarebbe potuto essere: davvero questo genere rimase così immutato? Le affinità superficiali – di alcune forme e contenuti – non nascondono forse modificazioni sostanziali e più profonde? L'eroe al centro del canto davvero trasmette quegli ideali, che necessariamente risulterebbero dalle componenti arcaiche dell'azione cristallizzata del tempo o dal suo soggetto tradizionale? Il nostro obiettivo era dunque indagare la trasformazione avvenuta in breve tempo (970–1070) nell'evoluzione del canto eroico.

Nel corso del lavoro però è divenuto chiaro, che la verosimiglianza dell'ipotetico sviluppo era ipotizzabile solo insieme ad un retroscena spirituale tracciato nella maniera più completa possibile. È dunque nato così il presente saggio.

Siamo partiti dal presupposto che la cultura antica — di cui è parte integrante anche la poesia antica — sia sorta nel periodo precedente la civilizzazione di singoli popoli, quando gli ambiti conoscitivi della società erano ancora confusi e la vita spirituale — al cui centro c'è tutto l'insieme di credenze — non conosceva differenziazioni. Nelle fasi più tarde dello sviluppo storico i fenomeni conoscitivi acquistano autonomia, subiscono una parcellizzazione, si adattano alle mutate esigenze. Il campo della vita intellettuale, un tempo compatto, si divide in discipline specifiche (religione, letteratura, diritto ecc.) per operare all'interno della società e del suo sviluppo in maniera adeguata alle nuove aspettative. Naturalmente anche queste in una certa misura trascinano con sé quella significativa incapacità, concomitanza della loro relativa autonomia, che caratterizza la logica intrinseca dello sviluppo. Le nuove idee solo dopo una lunga lotta possono sopraffare le antiche concezioni così tenacemente radicate. Abbiamo così pensato, che possiamo raggiungere notevoli risultati nella ricerca delle creazioni poetiche più antiche, se non le estrapoliamo dal loro habitat naturale, cioè dal sistema di credenze antiche. Crediamo, che fondandoci su fonti documentarie del tempo, le quali rimandano alle credenze magiare, alle usanze, alla poesia ed ai riti, non sia assolutamente un'impresa senza speranza il tentativo di definire le fasi dello sviluppo della poesia antica e le sue caratteristiche più rilevanti.

Riguardo alle credenze del periodo dell'occupazione della patria, all'immaginario religioso ed ai suoi strumenti non ci sono pervenute fonti dirette del tempo. Siamo così costretti a ricercare, raccogliere e, per analogia, chiarire quegli elementi, che ci permettono di realizzare la ricostruzione a mosaico del mondo religioso e del „credo” pagano, attraverso i rimandi sparsi a fonti del tempo sulla magiarità, i reperti archeologici, l'immaginario dei popoli a noi affini, la fede dei popoli venuti a contatto con i nostri avi ed attraverso lo strato più arcaico della fede popolare.

Naturalmente non possiamo aspirare al completo chiarimento dei nodi più decisivi. Vale a dire che l'analisi della vita spirituale di questo periodo non può essere così efficace come altre analisi dei lasciti di epoche ben corredate di testimonianze. Solo quando è stato davvero possibile ci siamo ricollegati alle tradizioni ungheresi, altrimenti abbiamo provato a scegliere analogie dai popoli affini e dalle credenze di quei popoli che sono venuti a contatto, nel periodo già citato, con il nostro popolo.

Sebbene in origine questo lavoro avesse un intento storico-letterario, nel

primo volume, obbligatoriamente – per motivi di limiti materiali – abbiamo posto sotto esame esclusivamente la „religione antica”. Tuttavia anche di questa possiamo fornire uno schema riduttivo, ugualmente utile alla comprensione della cultura popolare dell’epoca della conquista della patria e della fondazione dello stato.

Infine desideriamo far notare che questo lavoro non ha alcuna pretesa di completezza o di chiarimento finale. È chiaro come sia impossibile delucidare definitivamente i problemi della storia culturale di un periodo così enormemente povero di dati. Disponiamo di così pochi dati che è possibile catalogare secondo molteplici punti di vista ed ogni singola volta trarre innumerevoli conclusioni. Proprio per questo non è facile discernere quanto sia immagine storica reale, ricostruzione reale dei processi storici, e dove invece inizi quel processo in cui il ricercatore, deviando dalla realtà storica, inizia una propria ricostruzione. Sebbene le nostre ipotesi possano talvolta apparire troppo ardite, possiamo tranquillamente affermare, che nel corso del lavoro ci siamo prefissi di rimanere il più possibile aderenti alla realtà.

La domanda fondamentale è quanto sia stato possibile ritornare temporalmente indietro nel corso della ricerca.

La fase più arretrata della storia antica è ancora in ombra. Nell’epoca glaciale Würm III l’Europa settentrionale era ricoperta dal ghiaccio fino al 50-52° meridiano. La diffusione della cosiddetta civiltà Moustier seguiva ancora, a grandi linee, il tratto di ghiaccio dalla Rajna fino all’estuario del Volga, e solo in seguito alla ritirata del manto di ghiaccio, con la diffusione di flora e fauna, alla fine dell’epoca antica, compare l’uomo della civiltà Gravetti (uomo di Cro-Magnon) in quelle regioni dove più tardi (sulla traccia di predecessori uralici, ugrofinni ed ugri) supponiamo lo sviluppo della magiarietà.² Il bagaglio di credenze di quest’uomo – la sua fede negli spiriti – si era già cristallizzato attraverso „esperienze” sedimentate nei millenni precedenti. La paura del ritorno dello spirito dei morti spinse a legare, mutilare o ridurre i cadaveri. Già l’uomo primitivo dei monti Bükk, intento a seppellire i morti vicino al fuoco, osservò lo stretto legame tra la vita ed il fuoco (calore) – esistono analogie nel bacino dei Carpazi. Poté far sorgere alcuni pensieri il legame tra la vita ed il sangue, dato che già il portatore della civiltà Szeleta cospargeva di vivace pittura rossa la tomba dei congiunti. Ci potevano essere – secondo testimonianza di reperti dell’epoca aurignaciana – credenze vicine al totemismo, anche la riuscita della caccia era affidata alla magia, a fine cultorico usava i propri strumenti di cui sapeva la costruzione, ma non il principio del loro funzio-

namento. Nella civiltà Gravetti possiamo già supporre una esomagia con elementi di credenza, compaiono le prime tracce di culto della fertilità e appare la pratica magica autonoma (sciamano). Le lingue sono in via di formazione, forse già con il realizzarsi delle denominazioni si formano i miti più primitivi, si sviluppano inoltre danze e musiche legate a pratiche magiche.

Dobbiamo ricercare in questo ambito quelle primordiali credenze, fantasie e gli elementi immaginifici, che più tardi possono essere stati alla base del patrimonio di credenze della magiarietà.

I Il rispetto verso gli spiriti degli avi

■ Coscienza e credenza

La coscienza – come è risaputo – nel corso dell'antropogenesi è in stretta relazione con l'esistenza della società umana, si è sviluppata consecutivamente al discorso elaboratosi nel corso del lavoro e del suo compimento collettivo. I primi germi di concezioni religiose poterono presentarsi in quella fase di sviluppo in cui l'uomo iniziò a riflettere su se stesso, quando cioè divenne capace di analizzare, seppur primitivamente, il mondo circostante come un grande insieme. Tuttavia, ignorando le cause dei fenomeni naturali, era incapace di riconoscere chiaramente il confine tra oggetto e soggetto, di distinguere tra sfera interiore ed esteriore. Cercando spiegazione ai fenomeni dell'esistenza, giunse necessariamente ad un antropoteismo molto rudimentale, primitivo.¹

L'intelletto primitivo era incapace di una tale astrazione e generalizzazione da immaginare la personificazione delle forze naturali (lampo, vento, tempesta ecc.) o da ipotizzare degli dei soprannaturali. „La produzione della coscienza, dell'immaginazione, delle idee, all'inizio è ancora strettamente legata all'azione ed alla pratica umana materiale, alla lingua della vita reale. Lo sviluppo immaginifico, il pensiero, la pratica spirituale degli uomini appaiono ancora come conseguenza diretta dell'agire materiale.”² Di conseguenza le credenze di questo uomo – la cui categoria centrale era costituita dall'idea di anima – si potevano fondare primariamente su esperienze emozionali e sensoriali.

■ L'anima

L'uomo antico riconobbe nello specchio (d'acqua) il suo alter ego, che al contempo era lui stesso e qualcun altro.³ Quest'idea di anima allo specchio si dimostrò estremamente resistente, la ritroviamo persino nella fede della magiarità al tempo della conquista della patria: le armi ed il corredo del defunto venivano posti nella tomba capovolti (proprio come nello specchio si confonde la destra e la sinistra)⁴.



Dalle credenze popolari, dal folclore, fino ai giorni nostri, questa inversione viene ancora documentata: l'eroe porcaro delle fiabe popolari tenendo la spada con la sinistra e colpendo di punta vince (tale mossa viene attestata anche dalla fattezze delle cinghie presso gli avari)⁵, seguendo alcune superstizioni spesso bisogna contare o recitare un testo a rovescio, al contrario, imitare un'azione al contrario (ad es. i guastatori invece della bocca baciavano l'ano della capra), il ferro di cavallo nel cavallo magico è invertito, presso alcuni popoli imparentati bisogna invocare gli spiriti superiori con tono basso e quelli inferiori con tono alto, la strega nell'oltremondo ara con un gambero che procede a ritroso, il bimbo mandato dagli spiriti salta fuori da dietro lo specchio, presso i vogli nel momento di sacrificio dell'orso bisogna gettare a ritroso ed in direzione contraria allo scoppietto del fuoco la brace scintillante, nel periodo della semina è ancora usuale gettare indietro agli spiriti, sopra le teste, una manciata di grano.⁶

L'anima speculare risiede, anche se non costantemente, negli organi ricchi di sangue, (fegato, milza, cuore, ecc.), nei cosiddetti organi interni, ciò che nell'antica preghiera magiara a Maria (*Ómagyar Mária-siralom*) viene chiamato *junb*.⁷ Quando dorme perde coscienza, trascende o si attutisce, e l'anima, lasciando lo *junb*, inizia un'azione autonoma. Il sogno invece è tutto ciò che l'anima errante vive, soffre o agisce al di fuori del corpo. Secondo queste credenze, l'anima slegata dal corpo ha le stesse manifestazioni dell'uomo: può divagare, mangiare, bere, vivere una vita sessuale, sbagliare, stancarsi, essere perseguitata, cadere preda di altri spiriti o esseri magici (sciamani). La distanza prolungata dell'anima dal corpo può provocare malattia o morte. Secondo alcuni detti popolari nel malato „l'anima va solo a pernottare”, nell'irrequieto „bolle l'anima”, nel disperato „piange l'anima”, la speranza „nutre l'anima” nell'uomo, dal moribondo „esala l'anima”, la via accidentata „scuote l'anima” dal conducente della carrozza ecc. — così come, alludendo agli organi interni, allo *junb*, si dice di chi ha mangiato bene „ha riempito la sua anima” o „ha raddrizzato la casa dell'anima”.⁸

■ *L'anima che sopravvive all'uomo*

Nel sogno o nelle visioni si rievocano i ricordi delle azioni reali del passato, i compagni o i parenti scomparsi. Il sogno ha caratteri allucinatori. La comparsa in sogno di nemici, amici o compagni morti fa sorgere l'idea che l'anima dividendosi dal corpo sopravviva. In sostanza tale credenza nell'immortalità dell'anima viene

rafforzata o da ricordi spontanei oppure indotti tramite invocazione con formule magiche orali (ad es. pronunciando i nomi dei defunti). È necessario notare che lo sviluppo della concezione dell'immortalità dell'anima non è tanto importante dal punto di vista dell'individuo, quanto da quello della comunità in cui quest'ultimo vive. I suoi membri la ricordano, sognano, temono, parlano, dunque l'anima extracorporea diventa un fattore influente sulla vita comunitaria. Ciò chiarisce come le usanze e gli oggetti in relazione alla morte in origine, senza eccezioni, avessero caratteri collettivi.⁹ I nostri avi attribuivano ai fatti legati al sogno grande importanza, come dimostrano alcune testimonianze cronachistiche.¹⁰

■ *Il grande potere degli spiriti degli avi*

Nel sogno, senza controllo critico ed aggancio logico, sciolti da rapporti spazio-temporali, possono liberamente venire alla luce le associazioni più impensabili. L'immagine del sogno – come già detto – è completamente allucinatoria, così nell'uomo primitivo si è potuta formare la credenza che l'anima, liberata dal corpo, sia capace di cose terribili, che la sua forza ed il suo potere siano maggiori di quando è rinchiusa nel corpo. (Nelle fiabe e leggende popolari questa abilità compare sotto forma di potenza fisica, robustezza, e solo il nome o il luogo teatro dell'azione richiamano al fatto che si tratta di un essere spirituale.) In tale modo, in comunità primitive legate da vincoli di sangue, le quali consideravano l'anima dei membri scomparsi come appartenente alla comunità, si è potuta sviluppare la fede in spiriti dall'enorme potere. (La base della più tarda fede divina.)¹¹

Queste anime vennero denominate dai nostri antenati con la parola *íz*, la quale oramai viene usata come termine medico o genealogico (il suo significato è *ős*, cioè antenato, cfr. il termine „ise” nell'Orazione funebre, *Halotti Beszéd*). Secondo alcune ipotesi da tale radice deriverebbe anche la parola che indica Dio, cioè Isten.¹²

Rimanda alla generale diffusione delle credenze in rapporto allo spirito degli avi il fatto che, ad esempio, lo sciamano tunguso diventava ciò proprio grazie agli antenati, „un uomo dai capelli e dalla barba bianchi” introduce il *táltos* ungherese, lo sciamano, alla scienza, lo sciamano sibok nel momento dell'iniziazione chiama in aiuto gli antenati, i mansi chiamano il loro dio „padre”, „vecchietto canuto”, anche il finlandese Ukko significa „vecchio”, ma possiamo cogliere tracce di un simile culto ancestrale anche presso i nenets e i ceremissi.¹³

Va detto che quando nel secolo XI i partecipanti alle rivolte pagane sollecitano il ritorno alle pratiche dei padri (*ritum patrum nostrorum*) ed i principi lasciano (è vero, con parafrasi biblica, cfr. salmi 80, 13) che „vadano a perdersi nel recupero dei padri”, in sostanza abbiamo testimonianza del culto degli antenati, della fede negli spiriti degli avi dotati di grosso potere.¹⁴

■ Spiriti degli avi e i loro discendenti

Secondo queste credenze dopo la morte vivono le stesse persone, perseguendo il medesimo stile di vita. In opposizione a quelli che in vita erano nemici, amichevolmente con coloro che già erano amici. In genere manifestano benevolenza verso la loro propria comunità, collaborano alla caccia ed alla pesca, proteggono il gregge, l'economia, la casa e gli abitanti. Gli yacut ad esempio li considerano – come i nostri antenati – „padroni della terra, dell'erba e degli alberi”. Secondo il nostro cronista chiamato Anonymus* anche il principe Árpád si richiama al possedimento del suo „padre ancestrale”, i *székely* (siculi di Transilvania) ancora di recente delimitavano con il fuoco i loro nuovi possedimenti. (Ritourneremo ancora sulla connessione tra fuoco e spirito.)¹⁶

La stirpe spesso porta il nome del suo avo principale, dal quale discende (esempio pecenego tardo d'Ungheria: Tonuzoba/„Padre Cinghiale” – stirpe Tomaj). Nelle situazioni critiche, nei momenti di sacrificio gli chianti, i mansi ed altri evocavano la comparsa degli antenati ed il loro aiuto attraverso l'esclamazione „kaj! kaj!”, e così richiamaavano gli spiriti degli avi anche i finni, anzi – secondo una testimonianza dell'epoca del vescovo Liutprando – i nomadi ungari si gettavano nella lotta con „l'orribile e diabolico” (*turpis et diabolica*) grido „hui! hui! hui!”. A questa esclamazione sono riconducibili i verbi „gajdol” ed „hajgat”, che avvertiamo per lo più in relazione a superstizioni; i nomi Gajdos (1272) o Hajgató (1429) spuntano talvolta in diplomi medievali. Anche i vecchi canti declamati nei giorni significativi dell'anno, ed il cui obiettivo è il compimento di un'azione tesa a rafforzare l'uomo (abbondanza, raccolto sicuro), con l'incanto delle parole „Haj! regő rejtem!” del ritornello, lasciano presumere che in tali occasioni originariamente fosse attribuito un ruolo decisivo allo spirito degli avi.¹⁸

* L'autore anonimo probabilmente era il notaio di Béla III. Compose la sua opera, *Gesta Hungarorum*, verso il 1210.

■ *L'ambivalenza degli spiriti*

Tuttavia a quel tempo non esistono ancora spiriti buoni e spiriti cattivi, ma solo spiriti che ricordano semplicemente l'io terreno di un tempo, il cui comportamento è sempre ambivalente, per cui essi di volta in volta benedicono o maledicono, se irritati diventano vendicativi. In quel momento bisogna assolutamente placarli.¹⁹ Un tale intento rappacificatore può aver spinto il capo Bulcsu presso Cambrai, per riavere la testa tagliata del suo congiunto – della cui morte erano responsabili i suoi stessi soldati, che lo avevano abbandonato – ad offrire ai nemici tutto il bottino delle incursioni.²⁰ Se lo spirito del parente morto non si placa, diventa un fantasma crudele e vendicativo, appare in casa, scatena rumori, confusione, causa problemi, danni, penetra nel corpo dei vivi, beve il loro sangue, mangia il loro fegato, può causare loro dolore ed innumerevoli tipi di malattie. (Secondo Pais Dezső la parola di origine turca *ördög*, diavolo, ha il significato originario di spirito dal comportamento maligno.)²¹

■ *Protezione dagli spiriti estranei*

I membri delle comunità legate da vincoli di sangue diffidavano anche dagli spiriti dei morti delle comunità straniere – come dai propri spiriti infuriati – e viaggiando nei loro territori li onoravano, si proteggevano da essi e cercavano di proteggere anche i loro beni.

Le azioni dirette in questo senso si nutrivano della credenza che lo spirito deve combattere, dominare quegli ostacoli o trappole collocate apposta per lui, portare a termine il suo lavoro, e solo in seguito può praticare il suo potere distruttivo. Così ad esempio già dal neolitico viene riscontrato di fatto sui bordi delle pentole, per lo più sul collo o spalle, l'uso di ornamenti a pettine, disegni dentellati, modelli a rete o stampe a tessuto (civiltà di Diakovo e Pianobor), nella credenza che l'essere maligno rimanga imbrigliato nella rete e nei denti o che seguendo la trama tessile si perda (questa è anche la base della credenza del labirinto).²²

Simili concezioni condussero anche ai grafici unici, formati da un unico tratto chiuso in sé, come ad esempio il circolo o il pentagramma, che nei secoli X–XIII venivano incisi ad anello a scopo protettivo.²³

Negli episodi delle fiabe popolari, al cui centro c'è la liberazione o la fuga della fanciulla, gli amanti fuggiaschi, per far ritardare i persecutori maligni (drago o strega), gettano „indietro sopra le loro teste” tessuti (fazzoletti) oppure pettini,

spazzole, oggetti per attizzare il fuoco (acciarini) o specchi. Dal X secolo fino ai giorni nostri è accertata la fiducia nel potere difensivo del fuso o della conocchia. I conquistatori della patria cospargevano di miglio il fondo della tomba al fine di legare lo spirito al lavoro, come similmente gli esecutori del trono di Lucia spargevano papavero sulla via delle streghe persecutrici.²⁴

Gli antenati incuriosi amavano assaltare e derubare gli istituti ecclesiastici – soprattutto i monasteri – primariamente perché questi non erano solo luoghi sacri, ma operavano anche in quanto fulcri economici, dove ci si poteva procurare tutto in un solo colpo – cibo, bevande, metalli preziosi, tessuti, schiavi e (nel caso di monasteri femminili) donne. Tuttavia non si diressero mai verso gli altari, non osavano mai profanare gli altari e per lo più negli stanziamenti del bacino dei Carpazi – secondo la testimonianza del vescovo di Passau Pilgrim – li caratterizzava un'enorme tolleranza religiosa e rispetto verso gli antichi abitanti della zona e verso i servitori acquisiti. Proprio la prudenza verso gli spiriti stranieri può aver guidato il principe Géza quando „accanto al vero Dio rese omaggio e sacrifici anche ad altri dei falsi”.²⁵

■ *Paura del ritorno dei morti*

Le usanze funerarie sono molte, testimoniate per lo più da resti frammentari dal significato non sempre chiaro, univoco. Bisognava vegliare vicino al morto alla luce del fuoco, della candela o di una fiaccola, affinché non si stabilisse nel corpo del morto l'anima errabonda. (Nelle favole dell'oltremondo un presupposto frequente per la riuscita, il buon esito finale è proprio la veglia.)²⁶

Al tempo – prima della sepoltura – bisognava compiangere il morto „strapandosi il volto ed i capelli”, facendo fuoriuscire il sangue, perché se si avesse fatto ciò troppo tardi, si avrebbe rimpianto amaramente il morto. Secondo il vescovo di Cremona Liutprando i nostri avi „al posto delle lacrime versavano sangue”, e così portò il lutto anche il re San Ladislao ed anzi ci si aspettava lo stesso comportamento dalla vedova del re Mattia Corvino, Beatrice²⁷.

Si temeva il ritorno del defunto. Per evitare che ciò avvenisse bisognava disorientare la sua anima, farla uscire dalla casa attraverso un buco nel muro, attraverso la finestra, il camino. Per questo si copriva lo specchio, si creava del fumo, si faceva confusione rompendo alcuni cocci. A tale scopo inoltre si creavano problemi all'anima disseminando a terra, o anche sul fondo della tomba (Zemplén) fagioli,

miglio, chicchi di grano, si scioglievano e giravano i vestiti (Basahalom), si copriva il cadavere con una mannaia, una sega, una falce o un fuso. Oltre al corredo funerario di oggetti metallici, i defunti considerati particolarmente temibili (Attila, Santa Margherita) venivano sepolti in una bara di ferro.²⁸

Con l'obiettivo di impedire il ritorno del defunto si praticava la sepoltura a faccia in giù, l'amputazione delle estremità del corpo (Hencida), si trafiggeva la tomba con frecce (Medgyesegyháza), ed il corpo con un coltello, con un palo di legno (Eger) o altri oggetti simili. Inoltre, sempre per lo stesso scopo, venivano poste delle pietre sulla tomba erigendo un tumulo. Dopo l'inumazione era vietato per un certo tempo pronunciare il nome del defunto, per non provocarlo. Anche più tardi, se si parlava di lui, era permesso parlarne esclusivamente bene, sempre per non irritarlo.²⁹

■ *Oblazioni funebri*

Il motivo alla base delle offerte sacrificali era ugualmente la paura che lo spirito del morto non si trovasse bene nell'aldilà, che ritornasse e potesse causare problemi ai vivi. Si auspica quindi di evitare tutto ciò assicurando al morto attraverso la sepoltura ed i sacrifici i piaceri terreni. Il morto veniva lavato, vestito a festa, gli venivano offerti oggetti d'uso comune, ornamenti, oggetti preziosi, non di rado veniva accompagnato nel momento di estremo saluto con oboli e riti preventivi, difensivi.³⁰

Il rito funebre veniva celebrato con offerte di cibo o bevande. Spesso si ricamava con fili d'argento la coltre funebre e la maschera – in sé anche oggetto di culto religioso (civiltà di Lomavotovo, Hajdúböszörmény). Si usava seppellire i defunti avvolti in stoffe pregiate, pelli o pellicce, in bare, barche o tende intere (jurta). Si celebrava il matrimonio del ragazzo o della ragazza defunti (cfr. anche la civiltà di Saltovo-Maiak), talvolta accompagnando il tutto con divertimenti, bevute, danze, celebrando la prima notte di matrimonio, realizzando i loro ultimi desideri, pagando i debiti, esaltando al massimo il loro ricordo. Come estremo saluto il defunto veniva condotto in giro per il paese, portato all'estremo luogo di riposo con un corteo di fiacole.³¹

Anche nei cimiteri troviamo luoghi sacrificali (Letkés, Békésszentandrás): da qui si mandava dopo il defunto il suo cavallo preferito, all'inizio nella sua pienezza, poi – con lo sviluppo dello sciamanesimo – simbolicamente solo lo spirito del

cavallo. (Cimiteri con cavalli al di fuori del bacino dei Carpazi: Bolsije Tarhani, Tigani, Tankejevka ecc.).³²

Qui si giurava vendetta sui morti di morte violenta, a cui rimandano le salme di cani tagliati a metà ritrovati nelle tombe (Piliny, Szeged-Öthalom, Tiszabездéd, Kóka, Nagyhalász ecc.): la vendetta perseguita chi ha compiuto l'atto, come il cane il suo padrone. In segno di lutto le donne spesso gettavano nella tomba anche le loro trecce tagliate. Venivano tagliate la criniera e la coda dei suoi cavalli lasciati vivi e per il tempo stabilito e oltre portavano il lutto.³³

■ *Luogo di soggiorno dell'anima dopo la sepoltura*

Secondo le credenze lo spirito del defunto dopo la sepoltura rimaneva nelle vicinanze, e, teoricamente, poteva alloggiare ovunque. Credevano che preferisse i luoghi acquosi (essendo speculari), per questo seppellivano i morti vicino ad acqua corrente, fiumi – (capi e principi Árpád, Botond, Taksony, Tonuzoba, Levente ecc.). Commemoravano gli avi vicino a pozzi (1193: *aldo cut*), alberi (*igy-fák*), boschi sacri (*igy-fonok*) e pietre (*igy-kő*), nella consapevolezza che gli spiriti preferiscono questi luoghi. (Una simile pratica la ritroviamo presso chanti, sirieni e ceremissi). „Coloro che secondo l'usanza pagana commemorano con sacrifici e doni sacrificali presso pozzi, alberi, sorgenti o pietre, per i loro peccati paghino con un bue”, così legifera Ladislao I. Gli spiriti dunque possono vivere ovunque ed in ogni cosa. Gli oggetti o le manifestazioni naturali, gli strumenti fatti dall'uomo (idoli, feticci, spade, bastoni pronubi, ecc.) non hanno anima, ma hanno in sé la possibilità che l'anima si trasferisca in loro e quindi possono acquisire forza magica. Per questo ad esempio attribuivano forza magica a certi gioielli brillanti, pietre preziose, o a certi metalli utili alla creazione di specchi (principalmente all'argento: civiltà di Lomovotovo). In sostanza possiamo definire questa „fede spirituale” animismo.³⁴

■ *Defunti e metalli preziosi*

Gli elementi della credenza più antica ponevano nettamente in rapporto i metalli con l'oltremondo. L'oro, l'argento ed il rame svolgono un ruolo davvero importante nel patrimonio di credenze dei popoli affini, come anche nel repertorio favolistico ungherese. Gli abitanti dell'aldilà soggiornano in palazzi d'oro, giardini dorati e del resto anche le loro vesti, le armi, le chiavi, le bardature ecc. sono

d'oro. Il bosco è fatto di metalli preziosi, il nocchiero degli inferi rema con remi d'oro, l'albero del mondo spesso appare come melo dorato. Tutti i possedimenti degli esseri ultraterreni (castello, ponte, portone, eccetera) sono d'oro, d'argento o di rame.³⁵

Se l'uomo vuole dunque pervenire in possesso di questi minerali deve chiedere agli spiriti, originariamente a quelli degli avi, di regalargliene – come attestano ad es. credenze lapponi. Poiché questi metalli provengono dall'aldilà, viene loro comprensibilmente attribuita una forza magica. Secondo le leggende l'eroe si imbatte nei metalli, o nel tesoro composto da metalli, solo sotto la guida di animali (precisamente guidati dallo spirito degli avi presente in essi). Le parti dell'animale sacrificale dedicato agli avi vengono lasciate in un luogo sacrificale denominato „collina dorata”, la cui altra denominazione possibile (Monte bianco) rimanda ugualmente all'oltremondo.³⁶

Visto che i metalli preziosi giungono sulla terra dall'aldilà, gli avi vengono onorati proprio con essi, visto che in origine erano in loro possesso: il volto degli idoli spesso era fatto di metalli non ferrosi. Spesso inoltre si attribuisce a chi viene commemorato proprio l'attributo „d'oro e d'argento”, l'oggetto dell'oblazione può anche essere oro, e l'offerta è sullo stesso piano del sacrificio di sangue. Nel nostro patrimonio di credenze è ben dimostrabile il legame stretto tra oro, bianco e rosso sangue. Al tempo stesso Regino, abate di Prüm, a proposito degli avi al tempo della conquista della patria, riferisce, basandosi su tradizioni antiche, che non venivano granché rispettati i metalli preziosi, ma ciò significa certamente la mancata conoscenza del loro valore di scambio, come attestato da alcuni ritrovamenti archeologici (come ad es. borchie o ornamenti umani o del cavallo). Altre fonti attestano invece la presenza di gioielli pendenti di metallo prezioso (che probabilmente potevano avere la funzione di „accogliere lo spirito”), ed anche durante i banchetti per la vittoria hanno funzione importante le pentole di metallo prezioso.³⁷

Porta a constatare l'interrelazione tra aldilà e metalli preziosi l'osservazione empirica secondo cui i metalli preziosi provengono dalla terra, dove, tra l'altro, venivano proprio sepolti i morti. Ciò che risiede nella terra, è allo stesso tempo anche ultraterreno. Naturalmente questa credenza non può essere anteriore all'epoca della conoscenza dei metalli, dunque risale all'ultimo periodo del neolitico. Ma forse supponiamo ciò proprio per il fatto che, nelle credenze, accanto a oro, argento e rame, il ruolo di altri metalli risulta irrilevante.

■ *Spiriti in oggetti particolari della natura o in strumenti umani*

Gli oggetti particolari presenti in natura (rocce o pietre dal colore o dalla forma particolare, strane conformazioni, caverne, infossature ecc.), conseguentemente al loro carattere straordinario, erano adatti ad essere considerati come luogo di soggiorno degli spiriti. Se l'uomo è capace di simili costruzioni, per un qualche motivo particolare, allora le anime dei defunti, gli spiriti possono sceglierli come rifugio. Da queste credenze consegue direttamente il feticismo, il culto di amuleti ed idoli, nella supposizione che gli spiriti possano rimanere ammalati (similmente alle leggende sulla creazione dell'uomo) da certi oggetti, naturali o artificiali, tanto da entrare al servizio del possessore dell'oggetto.³⁸

Sono venuti alla luce nei cimiteri dell'epoca della conquista della patria amuleti, oggetti apotropaici, tuttavia non sono stati rinvenuti – a differenza di altri popoli affini – „antichi idoli ungheresi”, se non la „strega dal naso di ferro” presente nella tradizione favolistica popolare, in ogni caso anche le tracce di pietre idolatriche poste ai confini nel medioevo non rimandano a ciò, o i cosiddetti idoli d'ingresso, i portoni così ben decorati presso i székely, non sono un ricordo posteriore di quando si seppelliva il defunto sotto la soglia, mentre per l'anima ponevano una colonna, affinché vi dimorasse. (In molti luoghi ancora oggi la bara sfiora la soglia, quando viene portata fuori dalla casa, sulla soglia viene posto il neonato, la neosposa viene elevata sulla soglia, non sta bene che l'ospite tocchi la soglia ecc.)³⁹. Alcune fonti più tarde riferiscono di idoli ungheresi, ad esempio secondo Laurentius de Monacis il re Santo Stefano predicava „annullando gli idoli degli dei degli avi” (*extinguens veterum simulacra deorum*), ma fonti del tempo non confermano ciò. D'altra parte l'ordine di parole di Monaci – visto che si tratta di lirica – è ribaltabile, per cui può essere avvalorata anche la seguente interpretazione: „annullando gli idoli degli avi divini”. Quest'ultima variante potrebbe spiegare anche perché San Gerardo ritenesse che la maggior colpa degli ungheresi fosse la „superbia”.⁴⁰

Le armi prodigiose possono essere considerate speciali perché ad esse si ricollega lo spirito, si trasferisce in esse, per cui sono utilizzabili come idoli. Questo culto, riconducibile agli sciti ed ad epoche anche anteriori, è riscontrabile anche presso gli ungari. L'eroe di solito cerca le armi tra vecchi rimasugli o vi perviene fin dall'inizio per via miracolosa, ad es. sulle tracce delle orme insanguinate dell'animale ferito (mucca, puledro, toro) scopre una spada che emerge dal terreno con la punta. Già il cronista Jordanes rileva questa storia a proposito di Attila l'unno.

Parimenti, sempre in rapporto ad Attila, le cronache occidentali e, in alcuni passi, anche quelle ungheresi raccontano, che incontrando il papa Leone si librarono visibilmente sopra il capo dell'ecclesiastico due angeli dalle spade infuocate. (Il collegamento biblico in questi casi è evidente, ma l'accoglimento di questi motivi dimostra, che essi non erano estranei alle credenze ungheresi).⁴¹

Il rapporto spada-terra, spada-fuoco significa che anche qui originariamente in qualche modo si tratta di spiriti atavici, come quando l'eroe riceve da un vecchio canuto la leggendaria spada dai molteplici poteri, per questo in essa molte volte vi si cela la forza di molteplici uomini, a volte trecento. E per questo la spada diventa mezzo di divinazione, se appesa all'albero adatto (albero sacrificale) o conficcata in esso.⁴²

Incontriamo il motivo della spada magica anche nella mitologia di altri popoli, ma poiché riferimenti al culto della spada sono riscontrabili anche nella nostra fede popolare ed in quella dei popoli affini, non possiamo escludere che facesse parte dell'immaginario spirituale degli avi. Se pensiamo a quella spada che Hermannus Cornerus e Lambertus Hersfeldensis presentano come spada magica di Attila e che venne regalata al principe bavarese Ottone dalla madre del nostro re Salomone, dobbiamo riconoscere, che ancora nella seconda metà dell'XI secolo era viva l'idea che tale spada in mano sbagliata potesse causare guai, se non la morte, a chi la usava. Non è da escludere che tale credenze fossero applicate anche ad altri oggetti, come testimoniato dalle tradizioni ungheresi: l'arco di Attila, la clava di Botond (la clava era ritenuta magica anche in mano a molti eroi delle fiabe) e l'azza di San Ladislao erano anche armi magiche.⁴³

■ *Spiriti nelle piante*

Numerose sono anche le testimonianze secondo cui i nostri avi credevano che gli spiriti potessero trovare dimora in alberi o altre piante. Si spiegava la proprietà curativa di piante ed erbe proprio con la forza salutare (propriamente capace di scacciare gli spiriti cattivi) degli spiriti racchiusi in esse.⁴⁴

Secondo gli ugrici dell'Ob l'albero degli inferi è l'ontano, proprio come in alcuni luoghi di Csallóköz il maio simboleggia la produzione agricola. Perché? Troviamo una spiegazione nella pratica magica da caccia dei lapponi: masticando o cucinando la corteccia dell'ontano è rossa, come il sangue. Con essa vengono dipinte le figure sul tamburo dello sciamano. (Parleremo abbondantemente del rap-

porto tra sangue e spirito.) In seguito a simili riflessioni i finni hanno scelto come albero sacro il larice: in passato in questi boschi seppellivano i defunti, e affinché non venissero offesi, era vietato spezzare rami. Conferma che era importante non il larice, ma l'associazione tra il colore rosso ed il sangue nel rispetto degli alberi, il fatto che ad esempio gli ugrì dell'Ob dapprima intagliavano nella corteccia del larice prescelto come colonna sacrificale la figura dello spirito a cui si rivolgevano e solo dopo lo innaffiavano con il sangue dell'animale sacrificato. Il sangue, il colore rosso aveva un effetto di sortilegio.⁴⁵

Per quanto l'albero dalla corteccia rossa fosse simbolo di sangue, di vita, è altrettanto probabile che anche gli alberi dalla corteccia bianca mettessero in contatto con gli spiriti. Conferma ciò il fatto che i mari eseguono il sacrificio sia davanti al larice sia davanti la betulla, inoltre i voguli considerano la betulla albero santo, i sór, i samoiedi compiono le loro cerimonie presso „la santa betulla dai sette rami”. I mari scelgono l'animale sacrificale con figure ricavate da corteccia di betulla, gli evenki allo stesso modo esercitano la magia venatoria. Gli ugrì dell'Ob, gli udmurti raccolgono il sangue dell'animale sacrificale in pentole o tinozze di corteccia di betulla.⁴⁶

Non di rado l'albero del mondo viene immaginato proprio come una betulla con sette rami: lo sciamano tataro, selcupo, teleuto, samoiedo ugualmente si arrampica sull'albero dello sciamano ricavato da betulla e simboleggiante „la betulla celeste”, proprio come lo sciamano transilvano „che infiamma il fuoco solare”. (Già qui dobbiamo richiamare l'attenzione al fatto che in questo caso l'albero è solo la via che conduce agli spiriti.) Per preparare il tamburo dello sciamano si usava legno di betulla, la maschera usata per evocare lo spirito era di rafia di betulla, gli ostiaci ricavano gli idoli da legno di betulla, o conservavano gli stessi in cassetti o cofani di betulla, mentre gli udmurti ponevano rami di betulla sotto le scatoline contenenti lo spirito. Spesso si intagliavano le immagini degli esseri ultraterreni o i disegni totemici (tamga) che li simboleggiavano nella corteccia di betulla, e nel periodo del sacrificio le stesse venivano appese sulla betulla.⁴⁷

La veste usata durante il parto dalla donna incinta venuta a contatto con gli spiriti veniva nascosta in una scatola di legno di betulla fuori da casa, invece per il figlio veniva preparata la prima culla con la corteccia di betulla. In Transilvania sulla culla dell'infante lasciato solo viene posto un ramo di betulla per proteggerlo dagli spiriti estranei.⁴⁸

Anticamente i voguli, permiani e mari seppellivano i defunti attorcigliandoli con corteccia di betulla, più tardi li seppellivano calando nella fossa con spago di betulla una bara ricavata da corteccia e rafia di betulla. Al posto del soldato morto in terra straniera seppellivano un ceppo di betulla, affinché in esso si trasferisse lo spirito del defunto. Sul tumulo ponevano in cesti di rafia di betulla o scatole di corteccia di betulla le offerte sacrificali destinate al defunto, ed immaginavano che il nocchiero dell'aldilà circolasse su un'imbarcazione ricavata da corteccia di betulla.⁴⁹

La betulla figura anche in luoghi di tutto rispetto durante le abitudini quotidiane più significative. Nel giorno di Lucia si inizia ad assemblare la scopa di betulla con la quale spazzare la casa a Natale. Presso i mordvini durante il medesimo periodo si usa cucinare i cibi festivi sul fuoco di betulla, e le braci rimaste sono conservate per protezione da ogni male, come in Transilvania. La mucca battuta con la scopa in precedenza preparata non tirerà calci, e il latte perso verrà recuperato. Il rimanente della magia con l'acqua vi verrà versato sopra. In diverse parti si abbrustoliva il maiale sul fuoco di rami di betulla, e con i rami sanguinanti (sui quali era stato ucciso l'animale) la donna di casa picchiava i bambini al fine di scacciare qualsiasi tipo di maleficio.⁵⁰

La sera precedente al giorno di San Giorgio venivano poste sulle finestre, sulla porta e nella stalla rami di betulla allo scopo di scongiurare malefici. Il giorno seguente gli animali mandati al pascolo venivano condotti al campo con una frusta di betulla. Nella terra dei Palóc (nell'Ungheria settentrionale) ponevano una betulla come maio. Partendo dalle usanze celebrative di un principio femminile divinizzato (*nagyasszony*) presso i mordvini, possiamo supporre che anche da noi la betulla fosse collegata a questa festa, visto che le stoffe destinate ad accogliere gli spiriti sia presso i popoli affini, sia da noi venivano appesi ad una betulla. Inoltre, secondo le superstizioni ungheresi, anche la strega cavalcherebbe una scopa ricavata dalla betulla.⁵¹

Secondo le credenze degli ucri dell'Ob nell'aldilà ci sono boschi di betulla, e secondo i permiani se si taglia il tronco della betulla, da essa sgorga sangue. Contrariamente a quanto detto, non possiamo però affermare che i nostri avi o i popoli affini onorassero l'albero, tanto più che non è santo ogni albero, ma che solo quello prescelto come dimora dagli spiriti (anime dei defunti) sarà „albero visitato dallo spirito”: L'albero è dunque semplicemente il luogo del sacrificio, indica il luogo di

omaggio allo spirito, quindi l'oggetto dell'atto sacrale non è l'albero, bensì lo spirito in esso raccolto, la cui immagine infatti viene scolpita sulla corteccia, a indicarne il possesso. L'enorme importanza data alla betulla all'interno del culto è data dal suo colore bianco, che è il colore dichiarativo dei morti.⁵²

Naturalmente nella pratica ogni pianta può essere adatta ad ospitare spiriti, ad es. le piante o erbe lattiginose, la spada, la canna vuota, nella quale dimora la ragazza del canneto delle fiabe, oppure il sambuco, dove vengono condotti i demoni malefici, e dalla cui canna si costruisce un piffero. Ma è tale anche l'erba cresciuta ai piedi della forca, in essa infatti si introducono le anime dei giustiziati a morte. È simile il taglio presente nelle fiabe, in cui si nasconde lo sciamano in fuga, come anche il gelso o il pero, in cui trovano nascondiglio i demoni ostili.⁵³

Se dunque all'interno dell'albero dimora uno spirito, il suo nome può essere albero della vita o dell'anima, ed in tal caso lo spirito si nutre con i succhi dell'albero (perciò hanno particolare importanza gli alberi dal succo lattiginoso o sanguigno). Il migliore tra questi alberi è il cosiddetto albero del mondo; ai cui piedi si può trovare il lago di sangue, nutrimento degli spiriti, e un lago di latte, altra fonte di energia vitale. Rimandano a ciò i motivi dell'„albero che si apre e chiude" presenti nelle fiabe popolari, come anche i simboli riferiti a piante presenti negli ornamenti popolari e nella poesia popolare. Si può così anche spiegare, perché la pianta (o meglio lo spirito in essa contenuto) si faccia sentire nelle giornate più significative, perché proprio la noce e la nocciola vuote vengano distribuite a Natale a tutti i componenti della famiglia come augurio di buona salute, perché proprio dalla verga di nocciuolo si ricavi la bacchetta magica delle fiabe, perché brucino i malvagi nella credenza che lo spirito ritorni, perché nel medioevo molti alberi venissero posti come segno di confine, infine perché talvolta compaia la devozione verso la paglia – accessorio importante in occasione di nascita e di morte.⁵⁴

Nelle fiabe e nei canti popolari è frequente che qualcuno dopo la morte si trasformi in pianta (in origine sicuramente spirito che dimora nella pianta), e gli eroi delle fiabe spesso compaiono in scena sbucando da piante, semi, frutta, proprio come credevano alcuni popoli affini. (Talvolta il nome dell'eroe rivela la sua origine.)⁵⁵

Non affermiamo certo che tutte queste credenze sono caratteristiche esclusivamente dei popoli ugro-finni, ma altrettanto errato sarebbe ad es. restringere la loro comparsa all'interno del nostro mondo di credenze per effetto del culto ar-

boreo cazaro, visto che proprio presso questo popolo sono riscontrabili tracce del culto arboreo ebraico, e sappiamo anche, che i loro capi proprio nel periodo di maggior contatto con gli ungari si convertirono alla fede ebraica caraita. Ma anche questa ipotesi in fondo limiterebbe il numero di ipotesi possibili, infatti dall' antichità e da altre credenze popolari possiamo enucleare una folta schiera di spiriti presenti in piante o alberi. Tuttavia proprio questa generale diffusione potrebbe avvalorare il fatto che anche presso i nostri avi queste credenze erano molto forti.⁵⁶

■ Denominazione generica del ricevente lo spirito

Prima di proseguire, dobbiamo chiarire un problema. Nella fede dei popoli dell' Eurasia centrale e settentrionale sono molteplici i principi femminili: il Sole, il temporale, le nuvole, il vento, il fuoco ecc., possiedono una madre. Ritroviamo ciò in molte fiabe ungheresi. Qui però dobbiamo distinguere attentamente: in molti casi il riferimento è ad una donna, che aiuta l'eroe, giunta ad un'altra fratria attraverso esogamia, in altri casi si parla di moglie dello spirito-avo più potente che rispecchia la gerarchia sociale, ma nella maggior parte dei casi queste sono madri prive di funzione, menzionate proprio in virtù del loro „figlio”. Possiamo in questo caso facilmente spiegare tale associazione e diffusione del concetto. Lo spirito in attesa di nascere vive nella madre dal momento della constatazione della gravidanza, secondo altre credenze dal primo movimento dell'embrione. Per estensione può essere considerato materno qualunque luogo, oggetto, essere vivente, fenomeno, in cui in precedenza abbia dimorato lo spirito, oppure in cui possano dimorare altri spiriti simili. In tale caso il concetto non si riferisce alla „madre” nel senso vero del termine, ma al „ricevente” in generale, chi o cosa riceve lo spirito, la cosa o persona che ospita o assicura rifugio allo spirito. In base a quanto detto prima, il ricevente può essere una pianta o un altro essere vivente.⁵⁷

Quando lo spirito attivo è l'anima stessa di una madre defunta, che vive in un albero o che sotto sembianze animali nutre il figlio orfano, o che come uccello gli spiana la via della vita, allora di norma cade la citazione di madre in quanto ricevente, perché potrebbero instaurarsi dei fraintendimenti. Parimenti risulta univoco il significato di albero come „ricevente degli spiriti” nel caso di albero su cui vengono appesi stracci. Questa usanza è ugualmente attestata presso i popoli affini e da noi. Il senso originario dell'usanza ci viene fornito da una testimonianza in

Transilvania, secondo cui nei pressi dell'albero si pratica un sacrificio di sangue contro la sterilità, oppure sui rami vengono appesi le stoffe mestruali della donna in questione. Questa azione ha un preciso significato: l'adescamento dello spirito (riluttante a rinascere dalla stirpe del marito) si realizza con abbondanza di sangue, proprio per dimostrare che la donna sarà capace di nutrire lo spirito in attesa di nascere (ritorneremo più avanti su questo argomento).⁵⁸

Naturalmente dobbiamo tener conto che, con l'adombramento di alcune credenze e la dimenticanza del loro preciso contenuto, è mutato il contenuto concettuale di alcuni termini, e con il passare dei secoli sono state personificate anche quelle madri riceventi gli spiriti, il che comporta, che ricevertero più considerazione, in qualche caso a scapito di precedenti personaggi. L'esempio migliore forse può essere quello di madre terra. È dimostrato che già l'uomo di Neanderthal aveva osservato come dal seme finito a terra germogliasse una nuova vita, e per questo seppellivano i defunti (sulla base di una primordiale credenza nella reincarnazione) sotto terra. Da tale rito già in epoca lontana si poté sviluppare il concetto di terra come „madre accogliente” (testimoniato già presso gli sciti della steppa ed in Ungheria dalle cavit  di Subalyuk), presente anche nel patrimonio di credenze ugrofinniche. Tuttavia gi  Paasonen ha richiamato l'attenzione sul fatto che il nesso „madre-campo arato” non indica una divinit  espressione di una forza ultraterrena, visto che il campo sottost  a lavoro da parte dell'uomo e degli animali. Dunque in origine tale nesso aveva pi  o meno il significato di accoglitore dello spirito, capace di nutrire e mantenere lo spirito e solo pi  tardi, con lo sviluppo di un immaginario collegato pi  in generale al ciclo produttivo, si riscontra una personificazione, cosicch  si inizia a venerare in qualit  di donna sovrana del settimo livello dell'aldil . (Secondo una leggenda ostiaca dal corpo della madre menkw prendono vita serpi, lucertole, dunque   da considerare simile alla terra).⁵⁹

■ *Spiriti negli animali*

Gli spiriti possono vivere non solo in cose inanimate o in piante, ma anche in animali, e questa   la spiegazione alle credenze totemiche. L'animale, in cui l'avo si stabilisce, viene scelto o in base al suo nome, per predestinazione, (ad es. *Farkas*, lupo, *Bucna* = *bika*, toro, *Kulan* = *vadsz m r*, asino selvatico, *Kab n* = *vadkan*, cinghiale) oppure in base alle sue propriet  caratteristiche. Numerose sono le conseguenze. Prima di tutte il fatto che questo animale viene onorato in maniera

eccessiva e sottostà a numerosi tabù: non può essere cacciato, affinché non si offenda, perché non si privi di dimora lo spirito, che potrebbe scagliare sul popolo la rabbia. Se tuttavia l'animale totemico viene cacciato — di solito in occasioni festive — e catturandolo lo si vuole uccidere, bisogna far uscire lo spirito dell'avo con la magia, in seguito ogni membro della comunità, nel segno di una presa di responsabilità collettiva, mangia un pezzo di carne asserendo a voce alta di non essere colpevole dell'uccisione (cfr. ad es. il culto dell'orso presso gli ugrî dell'Ob).⁶⁰

Il tabù può riguardare anche la pronuncia del nome dell'animale o la sua raffigurazione, perché rimanda comunque ad una citazione dell'avo. Poiché secondo le credenze la comparsa degli spiriti nel luogo desiderato avviene per via aerea, se molestati o invocati vanamente essi possono arrabbiarsi. Perciò quando si parla dell'animale, si evocano soltanto alcune sue proprietà, sviluppando così delle varianti alle credenze (*farkas*, lupo, cioè dotato di coda, *szarvas*, cervo, dotato di corna ecc.).⁶¹

Si supposeva che l'eroe, nella dimora animale prescelta in base a determinate qualità — visto che in teoria poteva risiedere in qualunque sua parte — si trovasse meglio proprio nelle parti del corpo animale in cui tali qualità erano più manifeste: nell'arto della lepre veloce, nell'arto o nei denti del lupo, ottimo corridore e sanguinario azzannatore, nell'ala dell'aquila, capace di volare ad alta quota, nella zanna dell'orso o del cinghiale. Queste parti animali, proprio per il fatto di ospitare gli spiriti, venivano usate come amuleti dai membri della stirpe e veniva loro attribuita una forza magica. Chiamiamo questa manifestazione culto *ongun* (secondo la spiegazione di Gyula Németh la parola di origine turca *ongun* significa „portafortuna”). Anche il tamburo dello sciamano, le sue vesti e gli ornamenti del capo erano coperti di ossa, brandelli di pelle o piume di animali. (Gli animali soccorritori delle fiabe popolari al loro posto danno all'eroe un pezzo di pelle, squame o penne con le quali invocarli.) All'inizio, dunque, nell'immaginario totemico non si venerava l'animale in sé, bensì gli spiriti che in esso risiedono, e ciò rese possibile lo sviluppo del concetto di „pars pro toto”. (Da molti tumuli funebri dell'epoca della conquista della patria sono emersi dei portafortuna, ad es. a Szob, Piliny, Szarvas, Csongrád, come anche tracce di metalli preziosi dalla forma zoomorfa, a Rakamaz, Hencida, Basahalom).⁶²

■ Miti totemici

Le nostre analisi apparentemente contraddicono le cosiddette leggende totemiche, le quali ci suggeriscono che le comunità primitive credevano che i loro antenati non fossero umani, bensì fossero un qualche animale o una pianta. (La stirpe del capo Álmos discenderebbe così dal *turul*, un tipo di falco.) Questa contraddizione in realtà non esiste, infatti ritroviamo il filo del discorso se arretriamo un po' nello sviluppo dell'uso delle denominazioni. Il nome è una grande invenzione umana: instaura la possibilità dell'entrata nel discorso del suo portatore, lo differenzia dagli altri come individualità, ma allo stesso tempo gli permette di essere accettato nel gruppo etnico di appartenenza, quello che proprio gli ha fornito il nome. Non a caso si è formata tutta una mistica attorno ai nomi: ad un grado primitivo – visto che non c'è ancora un concetto sul „nome” – il nome non è simbolo dell'uomo, dell'anima, ma suo fattore fondamentale. Presso molti popoli primitivi il bambino riceve il nome solo nel momento di iniziazione all'età adulta (ad esempio presso gli uigri dell'Ob denominare corrisponde a fornire l'anima), o gli viene cambiato il nome infantile con uno nuovo (anche il cambio di nome corrisponde al cambio d'anima). Era frequente che l'iniziato prendesse come nome personale quello dell'avo, vale a dire quindi il nome di un animale – in cui si era reincarnato – spesso paragonabile all'uomo per il suo carattere o per il suo comportamento.⁶³

Quando dopo la morte queste persone vengono ricordate – in caso per più generazioni – o si parla di loro, aumentano, nei „miti” a loro riferiti, le proprietà interiori ed esteriori o i caratteri che ispirano il nome, nella stessa misura in cui si attenuano i tratti distintivi ed i ricordi significativi della persona stessa. Attraverso un'associazione sicuramente inadeguata – molto significativa nei racconti dei popoli primitivi – nella storia si confondono i concetti di „eroe” e „nome”. (L'aquila vola ma accende il fuoco, nidifica in alto, al contempo si sposa, parla, il gufo o il picchio volano ma allo stesso tempo vanno in barca, l'orso procrea con una femmina umana, ma ruba sempre il miele, ecc.). Cioè anche in questi casi di fatto si tratta di un qualche avo del gruppo etnico – nominato come un certo animale, da cui l'idea che la sua anima abiti nell'animale in questione – e delle sue imprese. Così questi avi zoomorfi nelle vicende degenerate in favole si comportano in modo molto umano, tanto che ad esempio il drago dalle sette teste non è né serpe né anfibio, bensì presenta sembianze antropomorfe.⁶⁴

I miti totemici dunque possono essere nati nel momento di riconoscimento dei vincoli di sangue ed evidentemente il loro obiettivo era di renderlo palese proprio attraverso il nome degli avi comuni (o con la loro storia) anche alla comunità. Proprio per questo motivo queste leggende parlano di quegli avi che hanno provveduto allo spazio vitale della comunità e possono essere considerati come i „loro padroni”. (Ancora nel Medioevo può accadere che il „tumulo pagano” o „idolo” venga usato come segno di confine.) Se per un qualche motivo la comunità deve separarsi e lasciare improvvisamente il territorio, nei nuovi territori – visto che gli avi sono sepolti nel vecchio luogo (nel ricordo ciò si trasforma nel paese dei morti) – si aggrovigliano attorno ai nuovi occupanti le leggende, le quali o spazzano via quelle precedenti, o – più raramente – si sedimentano su di esse. (Alcuni ricercatori spiegano ad esempio proprio con il fatto dell’occupazione della patria la povertà del patrimonio mitico precedente, come anche il fatto che, mentre le fonti bizantine conoscono i nomi tribali dei nostri antenati, le fonti ungheresi hanno conservato solo i nomi dei propri avi, dei principali fautori dell’occupazione della patria.) È altresì necessario notare, che i popoli primitivi considerano anche gli animali come „esseri animati”, cioè anche essi possiedono un’ anima, la quale nell’aldilà è zoomorfa. Le favole su questo argomento sono spesso confuse con le leggende totemiche: nel corso della ricerca dobbiamo tener conto che le favole di animali nascondono leggende totemiche e viceversa il nocciolo di una storia ritenuta totemica può semplicemente essere una fiaba di animali.⁶⁵

■ *L'anima dei defunti dopo la sepoltura*

La sepoltura del defunto, nel caso di ritrovamento sicuramente ungherese, in genere avveniva in ambito familiare e la tomba rifletteva il rango sociale della famiglia. Anche dopo la morte rimaneva membro della stirpe, e, tramite il capo della comunità, „manteneva” il contatto con i vivi. Visto che secondo le credenze ataviche la buona sorte umana dipende dallo spirito buono o malvagio, o meglio dal suo carattere buono o meno, le offerte post-mortem possono venire riunite in due grandi gruppi: da una parte al morto veniva destinata una parte dei beni di famiglia, affinché non provasse risentimento, dall’altra bisognava placare l’avo già preda dell’ira. Possiamo ricollegare alla prima ipotesi l’esempio per cui gli incursori che devastarono San Gallen dopo aver consumato la vittima (animale sacrificale), infiammati dal vino „ iniziarono tutti a gridare terribilmente rivolti agli

dei" – come riferisce Ekkehart* – cioè allettavano gli spiriti con una parte sacrificale rivolta agli avi; al secondo gruppo può essere ricondotto il caso del capo Bulcsú già menzionato. Similmente Árpád organizza un gran banchetto (*magnum aldumas*) per gli eserciti vittoriosi; gli eroi ostiati offrono agli avi la testa del nemico ucciso.⁶⁶

Ma gli antenati ricevevano parte anche dei beni coltivati, non solo dei bottini di guerra. Confermano tutto ciò da un lato la presenza di boschi sacrificali con piante specifiche (ad es. amento), dall'altro lato anche lo stadio più antico di usanze popolari legate alle celebrazioni della natura (ciclo del sole, alternanza giorno-notte, manifestazioni primaverili) o a grandi lavori (raccolto del grano, mietitura, semina, pascolo degli animali) – divenute più tardi sotto influenza del cristianesimo Pasqua, Natale, Capodanno o altre festività dedicate a santi specifici (cfr. giorno di San Giorgio, Jacopo, Giovanni Battista, Michele, Martino, ecc.). Si accresceva il gregge dell'aldilà con animali decorati ed in seguito uccisi, si assicurava il sostentamento con cibo, bevande, pellicce, vestiario, si accresceva il numero di inservienti con il sacrificio di servi. (Pais Dezső spiega la rapida diffusione nell'XI secolo dell'istituto dei *dusnok* e *torló*, cioè persone che hanno il compito di fare i sacrifici per le persone defunte, proprio con il mantenimento velato di tradizioni dell'epoca pagana.) Del resto secondo la loro credenza il morto era atteso nell'aldilà da tutta una schiera di servitori arruolati tra i nemici uccisi, come sappiamo dalla storia del capo Lehel, ma Marino Sanudo, ancora nel XVI secolo, afferma che questa credenza è viva all'interno della comunità dei *székely*.⁶⁷

Per la soluzione di gravi problemi, oppure durante la battaglia, si chiamavano in aiuto con acute invocazioni e voci gli antenati, per procurarsi la loro approvazione nel caso di importanti decisioni comunitarie (appianare conflitti interni, compravendite, eventuale rapimento di una ragazza e successivo giudizio ecc.), dopodiché seguiva sempre un banchetto. Lo strato basilare delle cerimonie legate ai grandi eventi familiari – nascita, matrimonio, morte – o alle grandi imprese collettive è comune, in fondo c'è sempre l'offerta sacrificale rivolta all'avo della famiglia. In alcuni luoghi ancor oggi si usa mostrare l'infante all'avo sulla soglia di casa, altre tracce rimandano alla cerimonia d'iniziazione (per lo più maschile), vengono

* Insegnò presso il monastero benedettino di St. Gallen in Svizzera e scrisse annali, che sono un'ottima fonte riguardo alle incursioni degli Ungari.

formate le coppie con canti magici, si chiede la mano della sposa con l'aiuto del bastone pronubo, simbolo dell'albero del mondo, si celebrano le nozze, l'uomo eleva la sposa sulla soglia, altrove accanto alla luce della fiaccola si deve guardare nel pozzo, saltare il fuoco, porsi sul fuoco o giacere sul forno, dunque bisogna dimostrare fedeltà agli avi del marito, e solo dopo mezzanotte si può far indossare l'abito della sposa novella.⁶⁸

A causa dell'esogamia bisognava conoscere l'albero genealogico fino alla settima generazione. Mantenendo certe prescrizioni, esclusivamente gli uomini potevano recitare i canti e le fiabe in riferimento a fatti eroici a ricordo degli avi (le donne a volte non potevano neppure ascoltare), e forse il modo di recitare in prima persona singolare è stato nutrito dalla credenza per cui attraverso il canto si esprime proprio lo spirito dell'avo in questione.⁶⁹ Per alleviare la collera dell'avo – dopo aver chiarito il motivo del risentimento – si procede ugualmente con l'offerta, presentata dal capostirpe eventualmente con il supporto dello sciamano.

Con il passare di un certo periodo ben stabilito (presso gli ungheresi poteva durare tre anni, visto che tanto durò il lutto per i re Santo Stefano e San Ladislao) lo spirito del defunto inizia il suo vagabondaggio nell'impero degli spiriti, presso gli antenati che là si sono già „procacciati un alloggio”.⁷⁰

2 Mondo terreno ed ultraterreno

■ *Antica visione del mondo*

La visione del mondo degli antichi ungheresi era contraddistinta dal geocentrismo, secondo cui al centro di tutto c'è la terra. Lo spazio del mondo terreno è diviso in due, da un lato il luogo di soggiorno della comunità di consanguinei, dall'altro l'area al di fuori di quest'ultima. Ciò dal punto di vista mitico precedente significa difesa e anche prevedibilità, visto che dominano questo luogo gli spiriti degli avi, con i quali il capo della comunità mantiene un rapporto diretto o indiretto. Lo spazio esterno è oramai estraneo, pericoloso, avverso, incalcolabile, visto che appartiene a spiriti di avi di altre comunità. Allo stesso tempo anche il proprio territorio è ripartito in due, si distingue infatti in zona profana e sacra: la zona profana è l'area di vita effettiva, l'area sacra al suo interno è quella in cui si instaura il contatto con l'aldilà, con la „sede” dei morti, quindi il cimitero comune, che nello stesso tempo è il luogo dell'offerta sacrificale. (In ambienti casalinghi, nei luoghi della casa dove venivano sepolti i membri defunti della comunità — sotto la soglia, vicino al focolare ecc. — rimase un certo carattere sacrale.)

Questa ripartizione spaziale rimanda ad una struttura orizzontale: sia l'area estranea e nemica, l'area esterna, sia la parte sacrale connessa alla zona trascendentale del proprio territorio, sono realmente raggiungibili, valicabili. Questa visione spaziale è tipica della fede popolare, che abbraccia le concezioni mistiche e rituali in rapporto con le cose terrene e si occupa dell'anima dei morti solo fino a quando sono in rapporto diretto con i vivi, prima del loro definitivo approdo nell'aldilà, fino a quando soggiornano in loco, finché non intraprendono il „grande viaggio”.¹

La suddivisione in due dello spazio dimostra la ripartizione tra mondo terreno ed ultraterreno. Secondo le supposizioni più antiche il mondo era composto da mondo terreno e ultraterreno intesi in maniera speculare, come dimostrano bene

ancora oggi le rappresentazioni dell'albero della vita nei portoni székely presso i csángó di Gyimes in Transilvania. In questo caso l'albero della vita presenta una chioma simmetrica, sia verso l'alto sia verso il basso. (Tra i reperti dell'epoca dell'occupazione della patria ci sono numerose raffigurazioni dell'albero della vita, per esempio nei cimiteri dell'epoca ad Anarcs, Sárospatak, Solt, Tiszabercel ecc.).²

Naturalmente lo sviluppo sociale comportò anche la modificazione dell'immagine dell'aldilà. Come già detto, secondo questa concezione al centro di tutto c'è comunque la Terra. Su questo disco di terra piano si rannuvola il cielo, fermo, solido, ma a forma di semisfera ribaltata. L'idea della volta celeste a forma di cupola resistette, ma nel numero di strati seguirono molte variazioni. La volta celeste non è unica, ma è suddivisa in sette strati, secondo la mistica numerica riscontrabile anche presso gli Ungari. (Qualcosa di simile riporta – con aggiunte sicuramente di stampo cristiano – anche l'atto di fondazione dell'Abbazia di Tihany).³

All'interno di questa concezione il mondo dei viventi è quello mediano (il più interno). L'aldilà perciò ha sette livelli, la cui immagine ideale, confrontata con le fedi mondiali (islam, cristianesimo) si suddivide poi in sette inferni e sette paradisi. Originariamente dunque il mondo inferiore e quello superiore non erano distinti, ma l'aldilà era unitario, perché solo così si può immaginare come nelle fiabe popolari l'eroe possa giungere nel medesimo posto sia inabissandosi in un buco per terra, sia salendo sull'albero del mondo. Da ciò risulta inoltre, che lo strato più antico delle nostre fiabe è quello in cui possiamo cercare questa suddivisione spaziale verticale – appena percettibile invece nella fede popolare. In questo caso è anche riscontrabile l'idea di spazio profano e sacrale, per quanto nello spazio profano il punto di passaggio all'aldilà (buco, albero ecc.) è centro sacrale, nello spazio trascendentale invece lo stesso punto (luogo di ritorno) può risultare profano. Inoltre dalle fiabe sembra che questo aldilà, rispetto alle immaginazioni più primitive, sia invertito, visto che solo così è immaginabile che gli eroi si calino o salgano là, e si comportino ugualmente come nel mondo terreno.⁴

La struttura del mondo assomiglia dunque a due campane inserite una nell'altra – o forse, secondo un'idea più originale a due calderoni. Questi vengono sfondati dal cosiddetto albero del mondo – „l'albero senza cima” delle fiabe popolari – concepito in maniera che su ogni ramo ci sia un mondo diverso. Questi mondi non si sviluppavano solo verticalmente, ma anche in direzione orizzontale, infatti solo così è possibile che in ognuno di essi vivano spiriti e che ci siano inoltre

monti, fiumi, praterie, boschi e tutto un mondo animale. Dopo il settimo cielo trova luogo la fine del mondo.⁵

In questi mondi celesti errano gli avi (sebbene siano rievocabili da qualsiasi strato del mondo): tanto più remota è la loro morte, tanto più in alto dimorano (e tanto più raramente si affacciano nella memoria dei vivi), finché non sopraggiunge la loro rinascita, il tempo della reincarnazione. Nella mitologia delle popolazioni uraliche, dunque, la terra ed i cieli non sono in contrapposizione, ma sono complementari. Come già detto, l'esistenza ultraterrena non è semplicemente la continuazione della vita terrena, ma conserva ostinatamente il carattere d'immagine speculare.⁶

Questo paesaggio sacrale viene dipinto anche sul tamburo dello sciamano come una „carta geografica”, visto che è proprio l'aldilà dove deve ritrovarsi per portare a compimento la sua missione. Il paese delle meraviglie presente nelle fiabe è paragonabile al paese dei morti, all'aldilà, e davanti agli eroi vincitori sul drago si apre un nuovo mondo, se riescono ad entrare nel paese degli avversari. (Dal punto di vista del chiarimento delle credenze popolari dobbiamo anche considerare che, secondo le credenze dei popoli affini agli ungheresi, questo aldilà, o per lo meno la fessura per giungervi, si trova a nord, verso il polo.)⁷

■ *L'albero del mondo*

Si può giungere nel mondo solo attraverso i fori celesti prodotti dall'albero del mondo. Attorno alla sua fronda si muovono il Sole e la Luna, e, a seconda della loro posizione, presenta rami scuri oppure illuminati dal sole, secondo la credenza degli ugrì dell'Ob a destra trovano posto gli oggetti maschili ed a sinistra quelli femminili, le sette radici conducono al paese di serpenti, rane e lucertole. Presso la radice c'è un lago di latte o di sangue, in cima ci può essere uno strumento a corde. Visto che su questo albero circolano le anime degli sciamani e gli spiriti dei defunti, dobbiamo ritenerlo simile al cosiddetto albero dell'anima o albero divino, sul quale sostano sotto forma di uccelli (o altri animali) le anime degli avi in attesa di rinascere. Presso alcuni popoli affini l'idea dell'albero del mondo spesso risulta simile alla Via Lattea, detta anche „ponte dei morti”. (Più tardi, sotto l'influsso delle fedi, l'aldilà come impero degli spiriti ed il mondo inferiore si sono confusi.)⁸

Nelle rappresentazioni dell'albero del mondo spesso l'albero viene signifi-

cattivamente posto su un colle disegnato. Esso con molta probabilità simboleggia il tumulo funebre (*kurgán*) degli avi morti. Secondo alcune fiabe questo albero, che promette l'ascesa al cielo, cresce da un cavallo (sicuramente ucciso per sacrificio). L'albero del mondo non di rado si trova ad un incrocio di vie, dove gli unni – considerati secondo le cronache nostri predecessori – seppellivano i morti, dove, secondo una fede già di stampo cristiano, è localizzata la soglia tra inferi e paradiso, e dove erano soliti riunirsi gli sciamani, le streghe. Sul colle ed all'incrocio di strade ci sono un „piccolo praticello circolare” ed un „piccolo bosco circolare”, cioè un'isola, un boschetto sacrificale. Lo stesso „paesaggio santo” figura nei canti antichi, dove un „fiume rapido” circonda il „verde praticello setato”, e su questo „pascola un cervo fatato”. Riferimenti a questo paesaggio sono stati riscontrati già in cronache medievali.⁹

■ *Lo sciamano*

L'uomo comune può solo udire notizie sull'albero „senza cima”, ma non lo vede mai. Lo può trovare e scalare solo chi (non di rado in quanto settimo figlio) sia nato con più ossa, denti o dita, e fino all'età di sette o nove anni non abbia ingerito altro che latte. Quest'uomo è lo sciamano.¹⁰

Lo sciamano è predestinato dalla nascita, ma viene di fatto prescelto dagli spiriti atavici solo più tardi, verso i sette anni, all'epoca del manifestarsi di una malattia ben specifica, detta proprio dello sciamano; sebbene capiti che egli si opponga, viene costretto con torture ad intraprendere questa missione. Il prescelto poi, per un periodo prolungato, „si nasconde” (dorme). Durante questo periodo gli spiriti lo rapiscono, lo spezzettano, contano le ossa, dunque cercano l'osso eccedente, ne assaggiano dei pezzetti, il sangue, in seguito lo ricompongono, a volte lo sottopongono ad una prova (ad es. percorrere in equilibrio una corda tesa) finché non si risveglia dotato di scienza sciamanica (capace di agire su quegli spiriti che hanno assaggiato il suo sangue). Da allora quegli spiriti, che gli avi onnipotenti hanno messo a sua disposizione, sono al suo servizio (certi eroi delle fiabe, dopo essere stati spezzettati, diventano sette volte più forti di prima, vale a dire che ci sono a loro disposizione sette spiriti). Se lo sciamano perde questi spiriti aiutanti, svanisce la sua scienza e lui stesso muore.¹¹

L'iniziazione dello sciamano prescelto ha due momenti topici: la presentazione del nuovo sciamano agli spiriti, cioè la salita sul cosiddetto albero dello sciamano,

simbolo dell'albero del mondo (Orosháza) e l'ospitalità resa agli spiriti giunti in suo aiuto (il prescelto beve il sangue caldo dell'animale ucciso o viene innaffiato con esso, ad es. a Szigetköz). Per contattare gli spiriti è più adatto lo sciamano, perché solo la sua anima può allontanarsi per lungo periodo dal corpo, senza che quest'ultimo subisca danni. Chiamiamo „trasporto estatico” questa cerimonia fatta di movimenti esaltati, danze, giravolte, gesti autolesionistici, (talvolta misti ad assunzione di sostanze narcotiche o ispirazione di fumenti), cerimonia nel corso della quale lo sciamano cade in estasi.¹²

■ *Strumenti dello sciamano*

L'attrezzo più importante nel momento estatico dello sciamano è il tamburo, che nei suoi disegni rispecchia un certo modello di mondo. Per suo tramite può inoltre visitare da cima a fondo l'impero degli spiriti (rapidamente, come la voce o il pensiero). Nelle favole anche il cavallo magico può correre veloce come il vento o come il pensiero. L'anima dello sciamano viaggia nell'aldilà in groppa all'anima di quell'animale la cui pelle viene di solito tesa sul tamburo (Il re Mattia menziona un tale corriere sospetto sciamano, Listi invece scrive, che il tamburo di Pál Kinizsi, condottiere del re Mattia, veniva chiamato „toro”, probabilmente perché la copertura era ricoperta con pelle di toro.) Nel caso dello sciamano ungherese questa pelle poteva essere di cavallo, da qui ha origine anche l'idea di „cavallo sciamano”, cioè magico (dotato anch'esso di qualche ossa in più).¹³

Prima della cerimonia bisogna far essicare il tamburo sul fuoco (su cui vengono cosparsi i genitali di renna o castoro), affinché la pelle si tenda bene, così come nelle fiabe popolari i ronzini vengono nutriti con braci affinché diventino cavalli sciamani. In seguito lo sciamano inizia a percuotere sempre più velocemente il tamburo con la bacchetta (spesso a forma di testa di animale): quanto più sciolto e veloce risulta il suono del tamburo, tanto più velocemente galoppa il cavallo nell'oltremondo. Lo sciamano, cadendo in estasi, percorre la cosiddetta „antica grande via” per incontrare gli avi, catturare l'anima errante degli ammalati, chiedere consigli e predizioni agli spiriti, in seguito ritornare sulla terra. Ritornando – visto che solo lui era sulla strada dell'aldilà – racconta le sue avventure in prima persona singolare. (La parola ungherese *táltos* con ogni probabilità deriva dalla parola turca *tal-*, cioè battere, colpire e può richiamare l'azione del tambureggiare.)¹⁴

L'ornamento della testa dello sciamano – sulla base di antichi ritrovamenti nei

luoghi di sosta ungheresi – nel suo raggio indica (corni di cervo, penne di gufo, ecc.) che serve sia di giorno sia di notte. Le raffigurazioni simboliche delle vesti e del tamburo, come anche i metalli usati, gli *ongun* dimostrano il suo potere al di sopra degli spiriti.¹⁵

■ Sfera d'azione dello sciamano

La sfera d'azione completamente magica dello sciamano è determinata da quella credenza, secondo la quale gli spiriti sono controllabili con l'osservanza di formule prescritte e con la recita di testi precisi. Nel corso dell'estasi – che avviene di solito nella parte centrale della cerimonia, dopo il tramonto del sole – lo sciamano perviene a conoscenza di certe cose o dagli spiriti o proprio sugli spiriti. Poiché lo sviluppo della sorte umana dipende dalle manifestazioni buone o malvagie dello spirito, il raggio d'azione dello sciamano è enormemente vario.¹⁶

Attraverso i suoi contatti spirituali dà consigli per risolvere questioni complesse, mostra la via d'uscita a chi è afflitto da problemi. Interpreta i sogni. Fa da mediatore tra i vivi ed i morti: invoca gli spiriti dei morti o con l'aiuto dei propri spiriti aiutanti predice il futuro o media (visioni dei morti). Per questo ci sono due modi: o lo sciamano cerca gli spiriti in sella al „cavallo fantasma” (tamburo), o gli spiriti lo possiedono, cioè c'è „chi fa presagi attraverso il diavolo – secondo un biasimo ecclesiastico – o chi fa da tramite ai presagi del diavolo.”¹⁷

Parimenti con il supporto degli spiriti egli è capace di guarire: gli spiriti, presenti nelle erbe, negli alberi, negli animali, gli si rivelano nell'estasi, nel sogno – non di rado con parole umane. Scaccia lo spirito cattivo, che consuma all'interno il malato, o lo ricaccia indietro a chi lo ha provocato con battiti del tamburo, con la produzione di rumore, in caso con atti violenti, reali o fittizi (con la collaborazione di spiriti aiutanti animali o umani). Altre volte lega l'anima pronta a esalare dal malato. Con incantesimi (*incantatio*) scaccia il maleficio, oppure lo imprigiona in certi oggetti (idoli, armi ecc.), in certe piante o animali. Nel frattempo viene resa manifesta tale lotta contro lo spirito della malattia con danze o mascheramenti. Se la malattia si è manifestata con l'allontanamento dell'anima del malato, che non è ritornata (si è persa, è stata catturata da altri spiriti o sciamani ecc.), lo sciamano con l'estasi parte alla ricerca, la riafferma e la riporta indietro. (Nel 1211 figura un documento di una persona chiamata „figlio del Medico, Sciamano,” che rimanda alla simile considerazione attribuita ai due ruoli).¹⁸

Il testo dell'incantesimo o del canto sciamano è improvvisato, varia a seconda delle situazioni, è fissa solo la parte con cui si invocano gli spiriti. Qualunque compito spetti allo sciamano, egli può compierlo solo con l'aiuto degli spiriti invocati. L'incantesimo, che talvolta viene eseguito con abiti indossati alla rovescia e movimenti in direzioni contrarie, può essere lo strumento non solo di guarigione, ma anche di maleficio: così lo sciamano scioglie e lega, affascina e spaventa contemporaneamente. Con il canto magico può mandare dentro qualcuno i suoi spiriti aiutanti, per causare dei danni. In tale occasione di solito il canto magico è rivolto non direttamente alla persona a cui è rivolto il maleficio, ma su degli oggetti personali (capo d'abbigliamento, arnese utilizzato) o cose in qualche modo a lui legate (ciocca di capelli, orma del piede), come anche su un fantoccio o un'immagine. Il testo spesso viene recitato all'incontrario, all'indietro (si mantiene un vago ricordo di questi usi nel frammento divenuto oramai ingenua filastrocca per bambini „szita szita péntek, szerelem csütörtök, dob szerda”, in cui i nomi dei giorni vengono recitati a ritroso.) Ci sono riferimenti a duelli tramite gli occhi (la persona battuta si specchia negli occhi della persona opposta), malefici tramite nudità femminile ed altri sortilegi con trame diaboliche (*diabolica fraude*). Secondo alcune cronache anche l'ultimo capo ribelle pagano, il figlio di Vata, János (o, secondo la correzione di Karácsonyi Béla, *Jauus*, cioè *javas*, "mago") si circondò di maghi, veggenti, sciamani (*magi, phitonisse, aruspices*).¹⁹

Gli sciamani collaborano nel momento della dipartita verso l'aldilà del cavallo del morto, e in genere, assieme al capofamiglia e capostirpe, anche nel momento di sacrificio di animali. (Prima l'animale veniva interamente seppellito con il morto e veniva anche sgozzato, affinché la sua anima non si allontanasse prima del tempo. Più tardi lo sciamano catturava l'anima dell'animale ucciso e la guidava nell'aldilà dal suo padrone, mentre i partecipanti al sacrificio mangiavano la carne dell'animale. Nella tomba finivano solo la testa e le estremità degli arti.) Gli sciamani si informano anche sulle cause scatenanti l'ira dell'avo e sul modo di placarla. Loro accompagnano nell'aldilà le anime dei morti. Sono loro che preparano – nella maggioranza dei casi – gli idoli, i portafortuna, le cabale, eccetera, e conducono le cerimonie di buon auspicio.²⁰

Lo sciamano viene scelto dagli avi spirituali della stirpe, non su basi ereditarie, bensì sulla base della sua adeguatezza. Dunque la sfera d'azione massima è quella

comunità di consanguinei, i cui discendenti lo hanno scelto, in cui vive, per cui rappresenta gli interessi; il suo potere non valica questi confini.²¹

■ *Sfide tra sciamani*

Molte volte accade, che gli interessi propri della comunità dello sciamano si scontrino con gli interessi di un'altra comunità: quando procura del bene ai suoi (buona cacciagione o pesca, pioggia, raccolto abbondante ecc.), contemporaneamente il più delle volte arreca danno ad altri. Certamente lo sciamano di questi ultimi non può piantare in asso la propria comunità: per vendetta scatena temporali, grandine, incendi o alluvioni, procura epidemie, e viceversa gli altri cercano di difendersi e di controbattere alla vendetta. (Ancor oggi quando grandina si butta in cortile l'accetta con la lama rivolta in alto, si lancia il coltello o si fende l'aria con una forchetta di ferro, affinché lo spirito malvagio, ferendosi, fugga.) La somiglianza del rito chiarisce l'origine di questi spiriti portatori del male: presso i popoli a noi affini c'è l'usanza di porre un'accetta di fronte al corteo funebre di ritorno dalla sepoltura, per impedire all'anima del morto di ritornare a casa. Risulta comune anche la fede nel ferro come elemento utile ad evitare i malefici).²²

Da quanto detto risulta, che gli sciamani vivono perennemente nell'odio e sono in continua lite l'uno con l'altro. Questo duello può avvenire sotto forma di spirito, quando lo sciamano cade in trance, mentre la sua anima si scontra con l'anima dello sciamano avversario nel mezzo di un'enorme bufera. Possono combattere sotto forma di fiamma rossa e blu, come cerchi infuocati, ma più di frequente il combattimento avviene attraverso sembianze animali. Mentre il corpo giace in una trance estatica, l'anima dello sciamano assume sembianze animali ed intraprende la lotta. In origine questo duello avveniva sotto forma di renna, secondo le credenze popolari odierne avviene invece sotto forma di toro (più raramente di stallone). È un'ulteriore variante la credenza che gli sciamani possano mutare le loro sembianze: lo sciamano, specialmente se sta soccombendo e deve scappare, può comparire sotto diversi aspetti (lupo, orso, cavallo, nibbio, luccio, ecc.). La leggenda sulla fondazione della chiesa di Vác riferisce che i soldati del santo principe intraprendono la caccia al cervo indicante meravigliosamente il luogo della chiesa, ma esso svanisce nel Danubio. (Evidentemente tale motivo ha un sapore sciamanico: il cervo cacciato fugge trasformandosi in pesce).²³

Il paese dello sciamano vittorioso sarà fruttuoso per i sette anni seguenti, dopo i quali si potrà intraprendere un nuovo duello. Secondo un documento del 1620, un caso giudiziario sulla rivendicazione di un territorio venne risolto proprio con la lotta dello sciamano („*tátus*”), inoltre presso i *székely* una tale risoluzione nel caso di dispute sui confini era in uso ancora nel secolo scorso. Reperti archeologici (fibule tardo-avare, il tesoro di Nagyszentmiklós ecc.) ed elementi ancora vivi di credenza popolare ci attestano dunque che la pratica dello sciamanesimo, nel periodo dell'occupazione della patria, poteva essere generalmente diffusa tra il popolo.²⁴

La credenza che lo sciamano possa acquistare sembianze animali, che l'anima cacciata dagli spiriti maligni si possa nascondere nella pelliccia degli animali, che lo spirito al servizio della strega - che spesso occupa la sfera d'azione dello sciamano - e desideroso di sfuggire si ritrovi nel capo di un pesce o di un uccello, dopo alcune trasformazioni, portò a ritenere che lo sciamano fosse capace di trasformarsi in animale. (Ad esempio egli stesso sotto forma di donnola può succhiare dai vivi il sangue, gli spiriti maligni inviati al nemico sotto forma animale divorano le parti interne e l'uccidono, le streghe possono usare gli uomini come cavalli da cavalcare, eccetera). Tuttavia gli avi attribuivano per davvero agli animali un'anima, così ad esempio una parte degli spiriti collaboratori dello sciamano, come anche gli animali, selvatici o domestici, rappresentati spesso tra le fronde dell'albero del mondo, sono anime di animali inviati o capitati nel regno degli spiriti. Dunque non si tratta di metamorfosi, ma del fatto che lo spirito del defunto o l'anima dello sciamano si insedia nell'animale vivente o che addirittura può trovare rifugio in un uomo vivente. Un tale essere vivente risulterà così „invasato, indiatolato”, non si comporterà normalmente (sarà epilettico, perde spesso i sensi, parla tra sé e sé ecc.). Questo spiega perché i nostri antenati incursori - ne è conferma il caso di Heribald a San Gallen - provassero un enorme rispetto verso coloro che avevano perso la ragione.²⁵

■ *L'idea di anima multipla*

Dalla suddetta credenza ha origine l'idea di „anima multipla”. Se infatti lo spirito trova rifugio in un essere umano vivente, esso può avere un proposito distruttivo o costruttivo. Secondo le fiabe l'uomo nel caso di proposito costruttivo moltiplica la sua forza. A ciò si ricollega anche il detto „forte come colui che ha sette anime”, quindi l'uomo viene aiutato dai sette spiriti che lo posseggono. „Anima

orfana" è invece colui che è privo di uno spirito protettore. Il drago antropomorfo dalle sette teste presente nelle fiabe popolari (*sárkány*, il cui significato è „khan bianco”) originariamente non poteva essere un mostro dotato di sette teste, bensì un capo dall'enorme potere (più tardi khan), aiutato cioè da sette spiriti che amplificano la sua forza, il suo potere. A qualcosa di simile rimandano le statue dalle molteplici teste o le figure idolatriche con più volti (spesso indossate nella regione addominale, in stretto riferimento alla parte interiore) presenti presso i popoli a noi affini. Diventa così comprensibile il riferimento delle cronache secondo cui Vata ed i suoi compagni erano „pieni di demoni, ai quali offrivano se stessi”.²⁶

Presso quei popoli – e ciò poteva presumibilmente avvenire anche presso gli Ungari – in cui l'iniziazione all'età adulta avveniva con l'assunzione del nome di un qualche avo (prescelto dallo spirito ammaliato), si presupponeva che la persona in questione mantenesse la sua anima individuale (la quale, forse, prima della nascita era vissuta nell'aldilà nascosta sotto forma di uccello e solo dopo la nascita si era evoluta in anima individuale), perciò in questi casi possiamo parlare di fede nella „doppia anima”. Si è così potuta facilmente sviluppare l'idea, che gli eroici componenti della stirpe e della tribù, dotati di una forza superiore, fossero capaci di nutrire al loro interno (*junb*), senza danni o sofferenza, più spiriti, i quali forniscono loro la forza sovrumana, il coraggio ed un'esistenza „umano-spirituale”.²⁷

■ *Spiriti aiutanti dei capi e degli sciamani defunti*

Il drago delle fiabe e delle credenze popolari è un essere demoniaco particolare, la cui originalità risiede proprio nella combinazione di più tratti caratteristici. Vediamo nei particolari di cosa si tratta.

Il drago circola con le intemperie, tra nuvole tonanti e lampeggianti, proprio come lo sciamano invoca le tempeste o gli spiriti dei morti. Si muove veloce come il vento, il suono o il pensiero, alla stessa maniera del cavallo magico (*táltosló*). Tutti i suoi possedimenti (ponte, portone, palazzo ecc.) sono d'oro, d'argento o di rame, esattamente come gli spiriti atavici dall'enorme potere presenti nell'aldilà. Si giunge al suo regno attraverso un buco o attraverso l'albero che ascende al cielo, dunque va ricercato nell'aldilà.²⁸

Anche il drago è depositario del tesoro, come il folletto (perché pure lui protegge il tesoro nascosto sotto terra). Conserva tratti del suo carattere di ombra

(anima), per cui ad esempio bisogna lottare contro di lui prima del sorgere del sole, visto che proprio il Sole gli fornisce la forza (l'ombra infatti viene rafforzata dal sole raggiante). Lo scontro può avvenire sotto forma umana o animale, nell'immagine di fuoco, di fiamma o di cerchio infuocato, proprio come nel duello tra sciamani. Il drago mangia il fuoco (e lo soffia), come il cavallo magico si nutre di braci incandescenti. Parimenti appare sotto forma di fuoco celeste o stella (come-ta = drago alato), proprietà anche della credenza in riferimento agli spiriti degli avi. Anche il drago si impadronisce dei prodotti di una certa area (di norma sotto le fattezze di una ragazza o di corpi celesti, o eventualmente con la loro combinazione), come anche lo sciamano avversario.²⁹

Il suo tratto distintivo è che possiede più teste. Il suo potere è collegato al numero di teste e ciò originariamente poteva alludere allo strato che occupava nell'aldilà. Abbiamo già menzionato che questa concezione della testa è una conseguenza della fede negli spiriti aiutanti. Il drago dalle molteplici teste e gli spiriti divinizzati degli avi venivano ugualmente rappresentati e scolpiti con più teste (sette) nate da un unico tronco. Troviamo inoltre tracce utili per capire a chi potesse ricollegarsi in origine l'idea di drago. Il drago divora il Sole e la Luna. Anche il cadavere dello sciamano è venerato, e al momento della sepoltura gli si pone in bocca della ghiaia, per evitare che inghiotta la Luna.³⁰

Il drago è ugualmente un essere divoratore di sangue, come gli spiriti o avi divinizzati: esigono alla stessa maniera un sacrificio di sangue. Il drago può fecondare una ragazza umana, da cui nascerà una creatura dai poteri soprannaturali, proprio come lo sciamano, in preda all'ira, può far partorire una vergine, che darà ugualmente alla luce un essere dal potere superiore. Il drago può essere sconfitto solo dall'eroe capace di arrivare all'aldilà e tornare indietro, ed in questo caso può recuperare la ragazza (o gli averi), come solo lo sciamano può guidare dall'aldilà le anime, guarendo o riportando in vita i loro padroni.³¹

In sintesi possiamo dire che il drago delle nostre credenze è differente da quello concepito in Europa occidentale — enorme demone dalle fattezze umane e dal comportamento ambivalente (benefico o malefico). Il drago dunque presenta i tratti caratteristici degli spiriti degli avi e dello sciamano, per cui può essere considerato uguale allo spirito dello sciamano defunto che agisce nell'aldilà. (Più tardi, quando il capo della comunità non è più lo sciamano, una parte di queste credenze viene trasferita sugli spiriti dei capi, e così si chiarisce anche la denominazione

attuale. Sulla base di quanto detto, consideriamo la concezione del drago strettamente correlata al culto degli avi praticata ad oriente).³²

Non crediamo ci sia contraddizione se nelle credenze popolari il drago risulta essere un animale, mentre nelle fiabe è un uomo. Considerando le modificazioni apportate nel patrimonio di credenze da elementi stranieri (ad esempio il drago rettile!) possiamo affermare, che il drago – essendo spirito – sulla terra è costretto ad operare sotto forma di un altro essere – animale, uomo – e dunque appare così nella fede popolare, mentre nelle favole, a cui fa da sfondo il mondo dell'aldilà, può mantenere i suoi tratti umani: mangia, beve, cavalca, lotta e vive la sua sessualità. Al contrario lo sciamano vivente, essendo umano, appare come tale nel pensiero popolare, mentre la sua anima in ambito favolistico – cioè nell'aldilà – è in grado di aiutare l'eroe solo celandosi in un animale (generalmente un cavallo).³³

■ Favilla e spirito

Secondo le credenze di numerosi popoli, gli spiriti dei morti si muovono con l'aiuto del vento (turbine), o il loro viaggio viene incentivato dal vento. Presso i Palóc il turbine viene chiamato vento *ju* (o più correttamente *junb*), dunque in esso dimora lo spirito. Sebbene, come abbiamo visto, l'anima degli sciamani viaggi con il vento, il loro duello scatena „tempesta”. Lo stesso vento ravviva anche il fuoco, così è molto probabile, che l'idea di un nesso tra anima e fuoco possa essere ricondotta ai tempi più antichi. In sostanza si basa sulla constatazione empirica che il cadavere si raffredda, che certe malattie sono accompagnate da febbre e che altre ancora possono essere guarite con la sudorazione, con un „fuoco esorcizzante”. Lo sviluppo dell'uso della cremazione, l'osservanza dei fenomeni di luce e calore, e più tardi lo sviluppo dell'arte dei ferrai, possono aver ugualmente contribuito alla nascita, e successiva modificazione, di questa credenza. Nelle nostre fiabe, ad esempio, l'eroe nel momento di accensione del fuoco, con la pietra focaia e l'acciaio, invoca anche lo spirito.³⁴

Quando durante l'incursione a San Gallen muoiono sul colpo due eroici soldati, i loro compagni li bruciano in un luogo arieggiato - tra i battenti del portone della chiesa -, nel frattempo attizzano il fuoco, per produrre il maggior numero di faville, affinché dunque la loro anima si liberi dal corpo, che naturalmente non potevano portare con loro. Probabilmente introducevano l'anima in un qualche amuleto, feticcio o portafortuna, ed in tal modo la portavano ai parenti. (Se

non vi riuscivano, allora potevano dire „*se híre, se hamva*”, cioè „né nuove, né cenere”). Invece i voguli, nel momento di sacrificio dell'orso, facevano particolare attenzione che ogni favilla del fuoco sacrificale ricadesse, affinché l'anima dell'orso non si allontanasse prima del tempo e potesse ritornare a vendicarsi. Se ciò avveniva, l'orso era „*hamvába holt*”, cioè „morto tra le ceneri”. Nelle fiabe popolari c'è una tale fase di rinascita, in cui un momento è rappresentato proprio dalla favilla.³⁵

Secondo alcuni detti popolari nel cadavere „non c'è scintilla di vita”, oppure si dice che il fuoco „litiga” quando crepita. Gli sciamani possono misurarsi uno contro l'altro, o con il drago, sotto forma di fiamma rossa e blu, o di cerchi infuocati, mentre nel momento estatico lo sciamano è in preda all'„ardore del feticcio”. Molti eroi delle fiabe acquistano forza dalla „cenere del fuoco domestico”, quando partono per un viaggio viene data loro una „focaccia cotta nella cenere” (che è sempre in stretto rapporto con il fuoco). Fin dalle prime leggi stabilite viene menzionata la „cura del focolare”. Anche l'abitudine di trasportare il fuoco o di riaccenderlo è in rapporto con gli spiriti degli avi. Nelle nostre credenze spesso il fantasma è una fiamma incandescente. Era un'usanza frequente gettare nel fuoco le ciocche cadute di capelli, i denti caduti, le unghie tagliate, inoltre era vietato inquinare il fuoco, quindi ravvivarlo con arnesi di ferro, sputarci sopra; l'offerta (grasso, sangue, interiora) vi veniva gettata direttamente. La donna incinta non poteva guardare il fuoco, mentre presso la casa mortuaria il fuoco doveva essere estinto (altrove invece doveva ardere per 40 giorni). La rottura del matrimonio viene anche chiamata „degrado del fuoco domestico”. È un buon segno se nel momento della richiesta di fidanzamento, dunque di visita al focolare domestico, la lucerna non si spegne. Spesso per celebrare un evento gioioso viene proprio acceso un rogo. Il ruolo del fuoco (focolare, forno ecc.) doveva essere estremamente importante per i nostri antenati (soprattutto durante cerimonie di purificazione, prove sciamaniche, ecc.), tanto che le fonti arabe dell'epoca della conquista della patria affermano proprio che gli ungari erano adoratori del fuoco.³⁶

Le scintille, che salgono verso il cielo, dei roghi sacrificali o dei fuochi da campo, il calore del sole, il legame tra i fenomeni luminosi del fuoco, le stelle e la luna (eventualmente per influsso straniero – forse iraniano) poterono far sorgere l'idea, che le anime degli avi potevano essere anche dei corpi celesti (un padre della chiesa scrive a proposito dei manichei: „*omnes stellas crederunt esse daemones*”). Secondo alcuni detti, chi ha particolare fortuna „possiede una stella”, la sorte migliora se

„sorge una stella”. L'orso vogulo guarda con l'occhio stellato. Nelle nostre fiabe il pecoraio viene salvato proprio dal medesimo occhio stellato. Colui che viene abbandonato dalla stella, muore in breve tempo. Spesso i popoli a noi affini narrano la loro origine tramite leggende in cui un ruolo importante spetta alle stelle, e questo è un tratto caratteristico anche delle fiabe ungheresi. C'è però un fatto che ci trattiene dal fare delle constatazioni audaci: cioè il fatto che San Gerardo narra a lungo dell'insensatezza di quei pagani, che riempivano la volta celeste con i loro dei, ma i suoi esempi sono tratti dalla mitologia classica, e non dice una sola parola sulla fede e sull'immaginazione legate alle costellazioni dei pagani magiari, che aveva convertito con entusiasmo.³⁷

■ *Il colore dichiarativo degli spiriti*

Sebbene il nostro sistema di credenze non sia propriamente dualista, gli spiriti abbiano cioè un comportamento ambivalente, possiamo tuttavia dire che nella mistica dei colori il colore dominante dell'aldilà (cielo) è il bianco, mentre quello del mondo terreno è il nero. Allo stesso tempo ciò rimanda anche ad una qualificazione, in quanto il bianco è il colore dei nobili, dei primi, di coloro che hanno gli „avi liberi”.

L'origine probabile di tale concezione è probabilmente la constatazione che il colore dei morti di norma è il bianco. Trasferendo questa esperienza empirica all'idea di anima, si immaginava che anche gli spiriti atavici fossero bianchi: i buriati li chiamavano „signori bianchi come la betulla”, i voguli pregano il „dio bianco che circola per sette terre”, gli spiriti udmurti sono „vecchi dalle vesti bianche”, il pesce fatato ha una „lunga barba bianca”, le nostre fate compaiono sotto forma di „bianco cigno” o „colomba bianca”, il castello dell'aldilà è il „castello delle ragazze bianche”, il lupo bianco è un essere demoniaco, il serpente bianco è lo spirito a difesa della casa, e coloro che ne mangiano la carne comprendono la lingua degli alberi, delle piante e degli uccelli (dunque saranno sciamani), diventeranno saggi, come l'uomo lappone che trova il serpentino. (Sempre presso i lapponi l'apparizione di un ortolano bianco è segno della morte precoce di un bambino.)³⁹

L'animale offerto al „padre celeste” di solito è un cavallo bianco o una renna, più raramente una pecora. Anticamente la vittima sacrificale era una persona bionda o canuta. Se gli offerenti non dispongono di un animale bianco, allora l'offerta viene marcata con un fazzoletto, un nastro o un filo bianco, affinché l'avo possa

comunque riconoscere la provenienza. Il sacrificio di cavalli bianchi trova testimonianze scritte (1188) che rimandano alle usanze degli avi. All'interno delle nostre credenze popolari – soprattutto presso i *székely* – il cavallo bianco è un fattore importante, infatti in esso può trasferirsi l'anima del defunto. I *székely* fanno decorrere la parentela a partire da „Adamo, Eva e dal cavallo bianco”; nelle credenze successive il „gran cavallo bianco” è un essere simile alla strega, , è un animale magico utile ai presagi (*bippomanteia*). Se qualcuno caccia nei giorni proibiti, nel bosco lo attende un cavallo bianco senza mascella. Ci sono numerosi detti che rimandano alla funzione mitica di un tempo, ad esempio „è scalcciato da un cavallo bianco” (~ è morto), „la giustizia giunge su un bianco cavallo” (~ la morte arriva sia per il potente che per il povero), „vedo un cavallo bianco” (~ sono affamato, solenne rimando alla cena funebre), eccetera.⁴⁰

Dunque il colore bianco è una specie di disposizione, affinché l'animale porti ad aumentare il gregge di coloro che sono nell'aldilà, che pascolano renne o puledri di colore bianco o che per esempio bevono latte di cammelli bianchi (nelle regioni altaiche). Perciò, nelle fiabe, il cavallo del ragazzo defunto è „candido come la neve” e l'eroe nell'aldilà cavalca un bianco cavallo o è affiancato da un cane bianco. L'antenato divino principale, che risiede nel cielo più alto, siede su un trono bianco come il latte, in compagnia della „dama bianca”, la moglie, a cui è ricollegabile la nostra concezione della Bella Dama e quella attuale della Madonna. Non è escluso che il suo tratto distintivo originariamente fossero proprio i „candidi capelli serici”.⁴¹

Lo sciamano, che mantiene i contatti con gli spiriti, viaggia nell'aldilà sotto l'effetto del „colore della neve”, cioè utilizzando un tamburo coperto da pelle di puledro bianco. Per i presagi si usa la corteccia di betulla, o il sambuco dai fiori bianchi, o la parte interna della corteccia di tiglio. Anche la coperta della slitta, feticcio contenente lo spirito (*haeke*) è in pelle bianca di renna. La bara veniva incensata con fiori d'erica, ed anche l'estasi dello sciamano veniva provocata, secondo Novickij, da „erba bianca”, *sar-fű*. In alcune fiabe i morti rivivono proprio grazie ad „un'erba bianca con sei petali”. Anche i luoghi di sepoltura degli avi venivano marcati con attributi „bianchi”: non è escluso che le denominazioni antiche „Fehértemplom”, „Fehérhegy”, „Fehérvár” (Chiesa Bianca, Monte Bianco, Castello Bianco), ecc., rimandassero proprio al fatto che in tali luoghi si celavano i luoghi di sepoltura degli eroi, fino a quando la loro anima non fosse dipartita per

l'aldilà tramite la Via lattea. (I toponimi antichi testimoniano che all'epoca della fondazione dello stato ungherese queste credenze erano ben vive. Così ad es. dal luogo di sepoltura di Árpád sorse Fehértemplom, e secondo le cronache del tempo Santo Stefano venne seppellito a Székesfehérvár, il transilvano Gyula a Gyulafehérvár, Aba Sámuel a Sár, Béla I a Szekszárd, toponimi che contengono la radice „bianco” in ungherese o in turco). Naturalmente non affermiamo che tutti questi motivi fossero integralmente presenti presso i nostri antenati di mille-duemila anni fa, ma le testimonianze sulla stretta correlazione tra il colore bianco e la concezione trascendentale — anche se testimoniata in maniera frammentaria — bastano ad assicurare la loro presenza nel mondo di credenze dei nostri predecessori.⁴²

3 Spirito – anima

■ Lo „junh”

Gli spiriti degli avi potevano dunque comparire sotto diverse forme, potevano vagare sulla terra o nel regno degli spiriti, finché non fosse arrivato il momento della rinascita, della reincarnazione. La rinascita dell'anima può essere parziale o totale. Per chiarire tale questione, dobbiamo dare uno sguardo alle credenze connesse con lo „junh” (cioè con le parti interne del corpo).

È già emerso, che la parte interna del corpo è la sede dell'anima, vale a dire „il principio vitale, la fonte primigenia di vita”, dunque una fonte di energia vitale che va localizzata nel cuore, nel fegato, nella milza, cioè in tutti quegli organi interni ricchi di sangue. Per questo i popoli a noi affini, gareggiando, durante le cerimonie sacrificali, bevono il sangue dell'animale ucciso (senza l'utilizzo di arnesi di ferro), per rafforzare le loro anime, oppure per nutrire gli spiriti che si sono trasferiti al loro interno. Anche da noi è familiare questa concezione, nella terra dei székely possiamo trovare una fonte di acqua curativa, la quale, secondo una leggenda, trae le sue proprietà dal fatto che in quel luogo gorgoglia ancora il sangue versato dai soldati székely caduti in guerra. Nella regione degli Urali si offre il sangue agli spiriti, si lancia verso il cielo, agli spiriti celesti, il sangue dell'animale sacrificale, si offre a „Num” un fazzoletto insanguinato, si spruzza il sangue a terra e si versa sangue nell'acqua in segno di onore verso gli spiriti dell'acqua. Secondo un mito vogulo l'eroe che ascende tramite l'albero del mondo viene bloccato da spiriti zoomorfi che lo minacciano con le seguenti parole: „Mangiamo, ciò che possiamo, sangue umano! Beviamo, ciò che possiamo, sangue umano!” – dunque, il sangue è il loro unico cibo e la loro unica bevanda. Secondo una credenza dei selcupi ai piedi dell'albero della vita si trova un „mare d'acqua insanguinata”, (in cui affondano le radici), sulla riva abitano „sette uomini insanguinati” (vale a dire vecchi dalla lunga vita). Può essere utile fornire ancora qualche elemento: seconda un'idea eccle-

siastica, nella bara del re santo Stefano, asceso a vita eterna, nel momento di iniziazione a santo fu scoperto un „liquido rossastro”, che né si esauriva, né accresceva. L'autore della leggenda sicuramente con questa immagine, con il motivo del sangue eterno in onore dello spirito, intendeva spiegare ai magiari il concetto di vita eterna.¹

Quando gli eroi voguli ed ostiaci, come anche gli incursori ungari, bevono il sangue del nemico ucciso, confondono l'anima del nemico, evitano i malefici, quindi indirettamente lo utilizzano come medicinale. L'autore della leggenda di San Gerardo scrive, che „chi raccoglieva da terra il suo sangue, immediatamente guariva da qualunque malattia”. Dunque l'associazione tra il sangue e la forza vitale non è estranea nemmeno al cristianesimo. Forse proprio la fede dell'epoca pagana in relazione al sangue spiega, perché tra il popolo si sia radicato il culto del „sangue santo” e alcuni motivi della leggenda del Gral ad esso collegato. Nelle fiabe succede, che l'eroe riesce a salvarsi dai persecutori proprio grazie ad una goccia di sangue (cioè allo spirito che risiede all'interno).²

La maga comanda lo spirito malefico con la seguente formula: „in terra mangiagli le feci, bevigli l'urina!” – e dunque ordina di non ingerire il fegato o il sangue del malato. Ci sia consentito rimandare alle pagine seguenti, quando tratteremo di Rasdi, una maga guaritrice del periodo di Béla I.³

Nelle preghiere popolari arcaiche – testimoniate in latino a partire dal XII secolo – la malattia (lo spirito che la provoca) dice, che va a „succhiare il sangue rosso, lacerare il cuore, il fegato”. Nel XIV secolo un grido liberatorio di battaglia era : „Arretra figlio di buonadonna, sporco tedesco; ci avete succhiato il sangue, ora berremo il vostro!”.⁴

■ „Riti di sangue”

Gli Ugri dell'Ob spalmavano il sangue dell'animale sacrificale sulla bocca del feticcio o sulla scultura di pietra che rappresentava l'avo, i lapponi ungevano ugualmente con il sangue la colonna simbolo dell'albero della vita, i votiaci ed i sirieni placavano gli spiriti infuriati con l'offerta di sangue o con il sangue della vittima sacrificale. I nostri antenati, nel periodo dell'occupazione della patria, in segno di lutto usavano sfregiarsi il volto, „portavano il lutto con il sangue” (cioè offrivano il proprio sangue all'anima del defunto).⁵

Nel momento del patto di sangue – che era in uso più o meno fino al XVI secolo tra gli ungheresi – le parti contraenti, bevendo l'uno il sangue dell'altro, facevano assaggiare il sangue dell'altra parte agli spiriti che dimoravano in loro, i quali riconoscevano il loro protetto, sapevano distinguerlo dal nemico, quindi non gli faranno del male, ma cercheranno di aiutarlo. (Come nel caso già citato del motivo dello smembramento dello sciamano.) Una simile spiegazione può essere data al fatto di bere il sangue del nemico o di mangiarne il cuore o il fegato come medicinale. Ugualmente si riteneva, che la malattia fosse provocata dalle anime avverse, dagli spiriti del male annidati nelle interiora dell'uomo. Se dunque si consumano il sangue dell'ucciso o gli organi interni ricchi di sangue, si distoglie lo spirito desideroso di vendetta con l'illusione della parentela di sangue – come si fosse trattato di un patto di sangue. Una tale motivazione è alla base di alcune abitudini di caccia presso i nenets, per cui si beve il sangue ancora caldo della preda uccisa, o si mangia il fegato o il cuore. Rimanda ugualmente al patto di sangue l'espressione „fratellanza di sangue” mantenuta nelle fiabe popolari, ed inoltre anche lo sciamano a volte riceve le sue capacità proprio „dal diavolo” che lo „incanta con il suo sangue” (cioè lo marchia con il suo sangue, affinché gli spiriti a sua disposizione riconoscano in lui il loro nuovo padrone.) L'alleanza fraterna tra le sette tribù ungheresi divenne fratellanza di sangue proprio quando i capi predisposti bevvero reciprocamente il sangue l'uno dell'altro (Può riferirsi a questa cerimonia anche il titolo onorifico *karcha*, derivato dal verbo turco *quar-* il cui significato è „mescolare”, *kever* in ungherese) – come anche il nome proprio *Bulcsú*, derivazione del verbo turco *bulja*, *bula*, il cui significato è simile alla parola precedente).⁶

In Ungheria, nel XV secolo, si credeva ancora, che bere il sangue o aggiungerlo ai cibi fosse utile nella fase di innamoramento. Anche secondo una credenza popolare, se una ragazza sfama un ragazzo con il sangue mestruale cotto in una focaccia, lo lega a sè, come dice anche il proverbio: lo incanta, cioè la ragazza è artefice dell'amore eterno. Lo stesso succede se una goccia di sangue sgorgata dal dito mignolo sinistro cade nel vino del ragazzo. In caso di sterilità della donna si chiede scusa all'avo, riluttante a nascere, proprio con il sacrificio di sangue, affinché rinasca, allo stesso scopo le stoffe mestruali della donna in questione vengono appese all'albero sacrificale.⁷



■ *Divinazione e incarnazione parziale dello spirito*

Anche l'aruspicio è in stretta relazione con il sangue, con gli organi interni. Lo stato degli organi dell'animale o dell'uomo sacrificato evidenzia quale spirito vi dimorava: positivo e dai buoni propositi o, viceversa, cattivo e dannoso per la comunità. Da ciò, quindi, potevano dedurre quale sarebbe stata la reazione al loro sacrificio.

A dire il vero, il caso di incarnazione parziale è il tipo già citato di profezia, quando cioè lo spirito parla attraverso il divinatore. Lo sciamano sibok (manciùtunguso) nel momento dell'iniziazione „trafigge l'anca del toro con la sua lancia, poi, accostando la bocca alla ferita, inizia a bere il sangue caldo dell'animale” per acquistare le capacità profetiche. Anche durante l'iniziazione dello sciamano ungherese il sangue ha un ruolo importante, e gli spiriti altaici collaborano alla profezia, se lo sciamano offre loro da bere „sangue in quantità abbondante” in una tazza dal fondo a specchio. Se dunque lo spirito perviene al sangue e lo beve, le sue manifestazioni possono essere manifeste anche ai vivi, ad esempio può parlare. L'assunzione di sangue – dal punto di vista della comunità di consanguinei – può essere intenzionale, quando cioè viene offerto allo spirito un sacrificio di sangue (animale o umano). Gli spiriti però possono impossessarsi di sangue anche indipendentemente dalla volontà degli uomini, insediarsi spontaneamente in un qualche essere vivente e vivere nutrendosi del suo sangue, oppure essere indotto da sciamani avversari ad insediarsi in qualcuno con obiettivi distruttivi. La conferma dell'avvenuta incarnazione parziale dello spirito, che naturalmente si è impossessato del sangue, è che il malato posseduto delira, cioè „parla lo spirito”.⁸

■ *Sacrificio di sangue parentale*

Gli spiriti degli avi, per la loro parziale incarnazione, preferiscono se viene loro offerto il sangue di parenti. Questo spiega quei sacrifici di sangue, in cui la vittima viene prescelta tra la cerchia dei parenti più stretti dell'avo (ad es. Ifigenia, Cristo). Anche gli ungheresi conservano il ricordo del sacrificio del principe Álmós fin dai tempi della conquista della patria. Rimanda al sacrificio umano di un tempo anche l'usanza di gettare nella tomba del morto le trecce tagliate delle donne di famiglia (moglie o figlie). La moglie in origine non era parente del defunto per via di sangue, ma in teoria era subentrata a pieno diritto nella comunità di consanguinei. È ancora ben mantenuta nelle fiabe popolari la formula del voto, che si scambiavano gli innamorati – „il mio sangue scorra con il tuo in un ru-

scello, le mie ossa riposino con le tue nella tomba” – e ciò conferma, che si tratta di un’antichissima formula per il patto di sangue. Del resto nella vita sessuale della coppia „il sangue e la carne si uniscono, diventano tutt’uno”. Nei tempi primitivi dunque, la donna seguiva il marito nella tomba non solo per rimanere ancora al suo servizio, ma contemporaneamente per dedicare il suo sacrificio di sangue all’anima del morto.⁹

La possibilità di sostituzione (al posto della donna la sua treccia), abbinata alla credenza nei malefici – la convinzione cioè che la malattia o la morte degli uomini e degli animali siano causate da spiritiche succhiano loro il sangue, e dunque la convinzione che gli spiriti gradiscano anche il sangue animale – portò alla pratica della sostituzione degli uomini con gli animali nel momento del sacrificio di sangue. La comprovata esistenza presso i nostri antenati del culto ongun e le leggende totemiche confermano l’esistenza della fede nell’animale preferito dello spirito del morto; questo significa, che proprio il sacrificio di tale animale veniva giudicato sufficiente per la parziale incarnazione dello spirito. (In caso di grave pericolo o di catastrofe si ritornava al sacrificio umano.)¹⁰

Può essere considerata un’incarnazione parziale il caso dei bambini nati morti, quando cioè l’avo prova a ritornare tra i vivi, si insedia nella madre, vive in lei per un tempo più o meno lungo, ma alla fine rinuncia a rinascere. Secondo le superstizioni popolari il bambino nato morto non deve essere seppellito in cimitero, bensì nella stanza (vicino al forno o alla soglia. Un tempo gli antenati venivano sepolti proprio sotto il focolare o sotto la soglia).¹¹

■ *Rinascita dello spirito dell’avo*

La reincarnazione è completa, se lo spirito dell’avo riesce a rinnovarsi nel corpo, se cioè riesce a rinascere come nuovo membro della comunità. Poiché si riteneva, che l’effettivo concepimento avvenisse solo quando un qualche spirito si trasferiva nell’embrione, questo momento veniva giudicato molto più importante della fecondazione. Nelle fiabe (in cui l’azione nella sua struttura epica è sempre concentrata) proprio per questo motivo è assente il momento dell’atto sessuale, per cui sembra che le donne possano rimanere fecondate da qualsiasi cosa, che possa fornire dimora ad uno spirito (vento, acqua, goccia di rugiada, bocciolo di rosa o altro fiore, foglia d’albero, granello di pepe, chicco d’uva o altro seme, pesce, uccello, orso, e così via).¹²

(Da quanto abbiamo detto, risulta che il metodo anticoncezionale più efficace sta proprio nell'evitare il contatto con gli spiriti. Perciò la donna non può essere presente al sacrificio, non può visitare i luoghi sacri. Nel momento dell'uccisione dell'orso, solo gli uomini possono cantare, le donne devono invece vigilare su se stesse, affinché l'anima in fuga dell'orso non si trasferisca in loro e le renda gravide. I divieti del giorno di Lucia, diretti chiaramente alle donne, nascono dalla credenza che in quei giorni ogni spirito si affacci sulla Terra e possa insediarsi in qualunque donna disattenta. Se la donna non desidera figli, prima dell'accoppiamento deve gettare nel pozzo – dove dimora l'avo desideroso di rinascere – un catenaccio oppure un coltello. La donna incinta deve in particolare fare attenzione ai morti di recente, perché, se essi si insediano nel suo corpo, potrebbero scacciare l'anima dell'avo ansioso di rinascere e potrebbero trasformarla in strega.)¹³

La reincarnazione completa avviene di norma quando lo spirito ha percorso tutti i sette cieli, per cui è giunto il tempo della rinascita. (Altri, ad es. i mordvini, attirano lo spirito dei morti recenti nel luogo deputato al bagno – luogo dove di solito avviene il parto – affinché si trasferiscano in un nuovo corpo. Altrove la donna deve partorire sotto il tubo del camino, da dove si è allontanata l'anima, ed a volte anche il corpo, del morto.)¹⁴

Segno certo dell'inizio del parto è la comparsa dei dolori, quando le interiora della donna incinta vengono „agitati dagli spiriti”. In questo periodo avvengono numerose pratiche magiche, per favorire il parto (ad es. i lapponi slegano tutti i nodi della casa, affinché non imbriglino il nascituro) o per scongiurare il pericolo dato dall'arrivo degli spiriti (gli ostiaci ad es. allontanano la donna incinta e la portano in una casa a parte, poiché la considerano impura).

Alla nascita si reincarna un qualche avo del marito, ma è la donna che, al confine tra vita e morte, perviene a contatto con gli avi (l'anima dell'avo si trasferisce nell'embrione „privo di vita” al suo primo movimento), per questo l'organo sessuale femminile viene considerato la soglia verso l'aldilà (passaggio obbligato per lo spirito). La donna partecipa al processo di riproduzione, produce il sangue in eccesso, che nutre l'avo rinato nel suo stato embrionale (per questo la donna incinta non ha le mestruazioni), inoltre produce il latte, che nutre il neonato. Per questo la partoriente è circondata da grande rispetto (ad esempio nei culti della fertilità), ma anche da tante superstizioni e paure (per cui ad esempio

molte volte non può partorire a casa, come pure il suo letto viene separato dal resto della casa tramite una tenda, su cui vengono infilzati degli aghi, per evitare che gli spiriti vadano a possederla, inoltre questa pratica tende a proteggere gli altri componenti della famiglia dallo sguardo portatore di malefici della donna incinta; ad esempio, secondo una favola, proprio un tale sguardo tramutò un marito in cane rosso).¹⁵

La puerpera veniva considerata impura. Era vietato avere rapporti sessuali con lei, non poteva toccare la cacciagione, il raccolto della pesca, gli attrezzi di lavoro, poiché poteva intaccare il loro valore, inoltre toccare la donna pervenuta a contatto con gli avi poteva provocare un magico effetto soprannaturale. Per questo presso alcuni popoli ugrofinnici bisognava far sparire dalla casa quegli oggetti, che la donna poteva aver toccato durante il parto (ad es. le vesti usate durante il parto venivano gettate in un luogo abbandonato rinchiuso in una scatola di corteccia di betulla), altre volte questi oggetti venivano usati per scopo magico (ad esempio presso gli ungheresi della Moldavia per invocare la pioggia). Il legame tra il parto e la pioggia che feconda la terra viene accennato già da Anonymus, quando dice, che Emese (ava del ramo principale presso gli ungheresi) nel sogno premonitore vede sgorgare una sorgente dal suo ventre.¹⁶

Le donne, del resto, nel momento del parto, il più delle volte, per procacciarsi l'aiuto degli avi, sacrificano in gran segreto un animale, il più delle volte un cane. In Ungheria è stata ritrovata una salma di cane nella tomba di una donna in un cimitero di Piliny risalente al periodo dell'occupazione della patria. Forse era morta di parto.¹⁸

Dopo il parto la madre veniva sottoposta ad un procedimento di purificazione. A ricordo di ciò nella terra dei Palóc la madre doveva oltrepassare il fuoco, come la pratica – in forma cristianizzata – del salto del fuoco nel giorno di san Iván (24 giugno). Con la reincarnazione lo spirito diventa nuovamente anima nel nuovo corpo, quindi inizia un nuovo ciclo nella rotazione anima–spirito–anima, secondo la fede nel rinnovamento dell'anima familiare o nella trasmigrazione dell'anima.

■ *Nutrimiento dell'avo risorto*

Probabilmente osservazioni empiriche elementari portarono a ritenere che un elemento vicino come valore al sangue fosse il latte. Come il sangue succhiato fornisce allo spirito la forza umana e sovrumana, così il latte contribuisce alla rapida

crescita del neonato. All'interno di questo sistema di credenze il sangue nutre l'anima, ed il latte è l'alimento principale del corpo: queste sono le condizioni fondamentali della vita. Scorre il sangue dall'albero profetico, se l'eroe è morto (visto che l'anima, che si è trasferita in esso, si nutre proprio di questo); latte, se è ancora in vita. Secondo alcuni popoli a noi affini, il Sole sarebbe rosso (sangugno), proprio perché si immerge nel latte di cavalla. Tali funzioni ricorrono anche nei casi di pratiche magiche amorose: la ragazza, per incantare il ragazzo prescelto, deve cuocere una focaccia o con il sangue mestruale, o, secondo un'altra variante con il latte filtrato attraverso il capo di biancheria (a contatto con l'organo sessuale).¹⁹

Il motivo della forza e della bellezza legate all'immersione nel latte è frequente nelle nostre fiabe. Il lago di latte, nel quale si immergono le fate o l'eroe (in altre versioni è un oceano di latte) sgorga ai piedi dell'albero del mondo, ed è un elemento immancabile nell'immaginario paesaggistico mitologico. Il lago latteo è una delle fonti di forza, secondo le favole il suo effetto rigenerante è enorme: colui che si immerge nel latte sarà sette volte più bello, forte e giovane. Tuttavia non si trattava in origine di latte qualunque: per ringiovanire e acquistare bellezza era necessario il latte di donna, „il latte materno può far vivere, come il sangue”. Gli jacut credono che ai piedi dell'albero della vita, al posto del lago di latte, sieda una donna dal seno enorme, che allatta l'eroe, la cui forza sarà cento volte maggiore. Una simile concezione riguardo alla forza del latte materno è presente nelle nostre fiabe (a volte accompagnata dalla morte della madre, la cui forza è stata completamente succhiata dal figlio durante l'allattamento). Una pratica frequente è quella di versare il latte materno sul grano da seminare, auspicando così un raccolto abbondante.²⁰

La donna dunque dispone di quei succhi vitali necessari sia al nutrimento precedente alla rinascita dello spirito (eccesso di sangue), sia alla rapida crescita dopo la nascita (latte), lei è l'unico varco, attraverso il quale gli spiriti dei defunti possono ritornare in vita, dunque è depositaria della nascita, della vita e della morte, colei che è in stretto contatto (o vi perviene con facilità) con gli spiriti, con le autorità dell'aldilà. Tutte queste credenze condizionano il rapporto nei confronti delle donne all'interno delle comunità di consanguinei (e per un buon periodo anche nelle comunità vicine).²¹

4 La teocrazia

■ *Mutamento del modo di vivere ed evoluzione sociale*

Il trapasso verso un modo di vita basato sulla coltivazione e sull'allevamento era accompagnato dalla comparsa di differenze economiche e dall'insorgere di disuguaglianze all'interno delle stirpi. L'allentamento dei legami tra le stirpi si dimostrò nell'emergere di qualche grande famiglia ricca o di famiglie più piccole, nel fatto che queste si poggiavano in misura sempre più crescente sulla forza lavorativa dei componenti della stirpe impoveritisi, su cui veniva esercitato un potere effettivo. Contribuiscono alla nascita della proprietà particolare sia la fortuna che l'effettivo lavoro, che portano in seguito allo sviluppo della proprietà privata della terra e degli animali. La prova più evidente della comparsa della proprietà particolare è rappresentata dal fatto che era in uso la compravendita di donne.¹

Poiché erano i membri poveri della stirpe, i guerrieri stranieri accolti dalla stirpe e gli schiavi patriarcali ad occuparsi dell'allevamento, è chiaro, che al posto dei legami di sangue diventa sempre più dominante la solidarietà tra comunità vicine. Tra le comunità ricche e quelle meno benestanti possono insorgere dei conflitti, da un lato in seguito all'esigenza di scambio, dall'altro perché i soldati della stirpe più povera, non avendo possedimenti, spesso erano costretti a procurarsi le donne con il rapimento. I contrasti in seguito si acutizzano e sfociano nella vendetta sanguinosa, che spesso comporta una perdita enorme di sangue da entrambe le parti. Per evitare lo spargimento di sangue (il più delle volte per far sì che la stirpe più potente sopraffaccia quella più povera e debole), si instaurano comunità legate da vincoli di sangue fittizi, il patto di sangue porta alla fratellanza di sangue, vengono scelti dei capi comuni tra i più valorosi, la fusione degli organismi porta alla luce la tribù con i suoi organi speciali.²

Viene ugualmente creata una alleanza tra tribù, con la dichiarazione di comunità legata da vincoli di sangue, fittizi, per appianare i contrasti tra le tribù che

conducono una vita simile e che parlano la stessa lingua – anche se questo non è un presupposto necessario – anche in funzione di una comune difesa contro il nemico. Accresce dunque il potere dei capi dell'alleanza tribale, in caso di pericolo però diventava fondamentale il potere principesco, elemento unitario. Le tribù lasciavano entrare un numero ben definito di combattenti (nel caso degli ungheresi 3000 soldati) al servizio del principe, che si preoccupava di utilizzare questa schiera di combattenti alleati (da noi due *tumen*, circa 20 000 uomini) – come esercitazione o come modo per assicurare una stabilità economica alla comunità ed a se stesso – laddove sembrava più conveniente, quindi in imprese militari di saccheggio ed incursione, intervenendo nelle guerre tra popoli in lotta, in imprese militari tese a sottomettere le comunità militarmente imparate.³

È chiaro, che i capitribù – sui quali si era estesa l'autorità principesca solo in momento di pericolo – prestavano dietro interesse il loro apparato militare: con ciò la comunità acquistò un carattere prettamente militarista. La carica sociale più importante era quella di soldato permanente, che naturalmente procedeva parallelamente allo sviluppo delle armi (della lavorazione dei metalli e della tecnica militare) ed al ruolo sempre più in evidenza delle questioni militari. Allo scopo di riempire il vuoto creatosi nel campo dell'agricoltura (ed anche nel rifornimento di donne) divenne una pratica usuale la cattura e la conseguente schiavizzazione dei prigionieri di guerra, di cui alcuni venivano messi in vendita, mentre altri venivano condotti nei territori di stanziamento. A questi si mescolarono i membri della stirpe caduti in povertà, indebitatisi o in qualche maniera sottomessi, così nasce l'istituzione della schiavitù patriarcale.⁴

All'interno dell'alleanza tra tribù, oltre al rifornimento di soldati, si sviluppò e diventò sempre più permanente un sistema di favori, che possiamo considerare la prima forma di apparizione delle tasse (come ad esempio presso i bulgari del tempo). Nella suddivisione del bottino di guerra – secondo un'analogia kazara – il principe ed i capi giocavano un ruolo determinante e si distribuivano le parti secondo il loro rango sociale, la taglia dell'esercito e le tasse annuali andavano ad accrescere esclusivamente i loro averi. L'apparato democratico della stirpe si sta estinguendo, il suo ruolo passa all'apparato militare di stampo democratico: le questioni della società vengono discusse dall'assemblea militare. Con l'accrescere del potere dei capi, in queste assemblee diventa sempre più determinante il ruolo della schiera di uomini armati, che rende possibile, che il potere si distanzi dai

fondamenti democratici e gradualmente si dimostri superiore alla società, diventi ereditario dapprima sotto forma di eredità familiare, successivamente individuale. Finché le leggi non verranno sanzionate per iscritto, saranno i principi a fornire le disposizioni che segnano un precoce tentativo di codificazione del diritto consuetudinario.⁵

■ *Gerarchia terrena ed ultraterrena*

Chiaramente questi cambiamenti a livello sociale ed economico andarono ad intaccare anche il patrimonio di credenze. La nuova situazione richiedeva una nuova ideologia o per lo meno una modernizzazione di quella esistente.

Secondo la fede originaria, gli spiriti nell'aldilà conducevano la stessa vita che avevano vissuto sulla terra, quindi il loro ruolo sociale non si estingueva con la morte. Anche i capi, che in vita erano stati investiti di grande potere, mantengono il loro potere: mentre lo spirito di un soldato comune poteva esercitare la sua influenza benevola sulla ristretta cerchia familiare, lo spirito del capo poteva esercitare il suo influsso, benevolo o malevolo, sull'intera comunità. Così instaurò una doppia stratificazione nella fede: da un lato la famiglia onorava i propri spiriti, dall'altro la comunità nutriva un rispetto sempre più grande verso gli spiriti di quei membri, che in vita, disponendo di denaro e potere, svolsero un ruolo memorabile nella vita e nella storia della comunità. Poiché la famiglia è un'unità inscindibile, la cui struttura — come testimoniato dalle sepolture dell'epoca della conquista della patria — viene mantenuta anche nel mondo ultraterreno, è chiaro che gli spiriti più potenti esercitassero i loro favori verso la loro famiglia, „la loro enorme forza” passava in eredità alla famiglia (si reincarnava). Solo la famiglia poteva ottenere l'aiuto ed i benefici di questi spiriti potenti, per cui spettava sempre al capo della famiglia il compito di offrire sacrifici allo spirito. Rimase questa funzione anche quando l'offerta sacrificale veniva presentata a nome della comunità, e non più solo a quello della cerchia familiare.⁶

All'interno delle circostanze primitive dell'epoca più antica, quando l'unità sociale maggiore era l'orda o la comunità di consanguinei, il capo ed il mago potevano essere un'unica persona, infatti il mago poteva ben rappresentare la comunità sia nel regno degli spiriti, sia nel mondo terreno, i suoi servizi venivano ricompensati con doni, che quindi lo innalzavano anche dal punto di vista materiale. Tuttavia, il passaggio al grande allevamento sconvolse questo sistema, in-

fatti, non sempre - anzi quasi mai - lo sciamano corrispondeva al migliore allevatore o soldato. Il potere passò nelle mani di chi poteva soddisfare al meglio le nuove necessità, e di chi sapeva dimostrarsi migliore nei due settori (allevamento e combattimento). Lo sciamano aveva così poco potere nei rapporti con i loro avi, visto che essi rientravano nella sfera d'azione sacra del capofamiglia. L'accrescersi dei divari materiali provocò una frattura sempre più marcata tra i capifamiglia, che operavano in maniera fruttuosa, e gli sciamani. Quando le stirpi, alleandosi, si integrano in tribù, è il più potente, cioè colui che è supportato dagli avi più forti, a divenire il nuovo capotribù. Nel momento dell'organizzazione dell'alleanza tra tribù, a capo dell'alleanza venne messo quel capotribù, che disponeva dei migliori avi, incisivi cioè nelle questione di forza e potere.

Poiché l'organizzazione sociale era ancora basata sul modello di stirpe legata da vincoli di sangue - anche se fittizi e basati su accordi -, il rappresentante sacro al livello più alto della nuova comunità poteva essere solo il principe.⁷

Dunque scompaiono i culti individuali e il culto familiare del nuovo capo della comunità si estende all'intero gruppo comunitario, i cui componenti, non conoscendo le basi reali dell'origine del potere, ne davano esclusivamente una spiegazione mistificata. Così la credenza generale eleva gli spiriti degli avi fortemente mistificati, i quali sostengono e difendono il potere principesco, alla sfera divina, ed i discendenti dell'avo - sulla base della credenza nella reincarnazione - vengono ugualmente considerati come persone dotate di un potere carismatico, quindi si instaurano tutti i presupposti per l'esistenza del „regno divino”.⁸

Dunque l'istituzione del regno divino si è sviluppato dal culto degli avi. All'epoca gli „dei” erano gli avi lontani del potente (principe), realmente quindi vissuti sulla terra, che secondo le tradizioni mantenevano i loro tratti umani. Proprio tali tradizioni costituiscono per la comunità la conferma, che la persona potente era davvero il discendente diretto degli dei. Il principe dunque si erge tra gli dei non per mania o trame di potere, ma l'elevazione trascendentale e la mistificazione dei legami di sangue terreni costituisce la reale base della fede. Rimanda all'esistenza di questo culto all'interno della comunità magiara la cosiddetta leggenda Turul (falco mitico della tradizione ungherese), che in fin dei conti narra proprio l'ascesa al potere della dinastia di Álmos (segnala che dal 'falco - turul' discendono illustri successori!), e ciò viene rafforzato dal ricordo dell'uccisione sacra di Álmos.⁹

■ La moglie dell'avo divinizzato

L'evoluzione socioeconomica, l'insorgere di differenze nei possedimenti e la formazione di comunità basate su vincoli di sangue fittizi, naturalmente riguardarono anche le credenze e le abitudini in riferimento alle donne. Questi cambiamenti si rispecchiano nella gerarchia celeste: nel patrimonio di credenze dei nostri avi apparvero delle figure che incarnavano il principio femminile. A questo proposito risulta utile soffermarsi su questo argomento, anche perché è in contrasto con l'ambito tematico del „re divino” o del „principe sacro”, – e pressoché prive di elaborazione.

Nel patrimonio di credenze del nostro popolo si riscontra la presenza della „Bella Dama” („Szépasszony”): serve ad indicare un tipo di strega o fata. I suoi poteri sono superiori a quelli della streghe, che al limite possono formare il suo corteo. Mentre la strega è capace di metamorfosi, la Bella Dama non si trasforma. La strega può essere catturata, legata, mutilata, uccisa, mentre lo stesso non può essere detto a proposito della Bella Dama, la quale, inoltre, nasce con l'incantesimo, mentre la strega lo impara in seguito. La fata – se un ragazzo riesce a procurarsi le sue vesti – può essere sposata, non così la Bella Dama.¹⁰

Le Belle Dame possono far perdere la forza a coloro che nel giorno del corpusdomini siedono sul solco o che si distendono all'esterno il giorno precedente a quello di San Giorgio. Torcono le labbra a chi indossa una camicia lavata di venerdì; possono provocare malaria o ferite infiammatorie. Le sue caratteristiche sono simili all'anima rapitrice di infanti, e fin dalle prime leggi emanate dai re si ha la conferma, che queste figure (*strigat*) non sono simili alle streghe, alle figure malefiche. Nel momento del parto la Bella Dama sta in agguato attorno alla casa, e, se riesce ad impossessarsi del neonato, lo scambia con un „bambino scambiato”, malato e gracile.¹¹

Di notte va a bere vino, a ballare con la sua schiera di streghe, spesso incarna la tentazione sessuale. Il maleficio, se è diretto contro la felicità di qualcuno, avviene con l'acqua della Bella Dama. Il bambino nasce nel letto della Bella Dama, se durante il parto la madre o il neonato subiscono dei danni. Anche le vittime di abuso sessuale „giacciono sul letto della Bella Dama”. Chi si colpisce in maniera forte, è caduto nel grembiule della Bella Dama, chi ha qualche problema, ha pestato il suo suolo. Se il bambino si ammala, allora è stato „allattato dalle Belle

Dame". Il suo sputo può provocare il raffreddore. Il vento delle Belle Dame è il colpo apoplettico (questi esseri femminili sono particolarmente pericolosi nelle bollenti giornate estive, in particolare a mezzogiorno). La danza delle Belle Dame è il turbine, il loro bicchiere è la rottura articolare, il suo cucchiaino è il cucchiaino di ferro (con particolare funzione nei sortilegi).¹²

La stella della Bella Dama è Antares (nella costellazione dello Scorpione - Alfa), la sua tela è la costellazione della Via Lattea. Compare anche nei toponimi: accanto ad Eger troviamo la valle Szépasszony, a Borsova c'è la collina Szépasszony, in Háromszék si trova una grotta dal nome buco-Szépasszony, mentre anche in Bukovina c'è traccia di una fonte chiamata così. Il lupino lanuginoso viene chiamato proprio palmo di Szépasszony, ma anche altre piante portano il suo nome: ad esempio erba o pagnotta Szépasszony (*Carla acaulis*), tremolio di Szépasszony (*Scabiosa antrorepurpurea*), montone di Szépasszony (*Festuca fluitans*). Le Belle Dame si divertono volentieri accanto ai boschi ed ai prati, ed attirano con pane e vino gli uomini che passano, invitandoli anche a ballare: se accetta, lo fanno ballare fino alla morte. Se danzano attorno alla casa (cfr. turbine), bisogna lanciare un'ascia in mezzo al cortile, proprio come in caso di tempesta.¹³

Fin da subito è chiaro che all'interno di questo quadro complessivo si intrecciano molti tipi di credenze, ma è innegabile, che contiene anche degli elementi, che possono essere considerati a pieno titolo delle tradizioni ungheresi sopravvissute dai tempi dei pagani. Dobbiamo essere grati a Kálmány Lajos – ricercatore eccellente su questo tema – per aver messo ordine all'interno della massa disordinata di dati, selezionando le singole credenze secondo la loro origine. Ha rilevato, che l'influsso di Lilith (ritenuta l'amante di Adamo), figura della tradizione ebraica apocrifa, l'assimilazione di alcune proprietà delle figure slave, delle Vile, una specie di dea terrena, e il passaggio di alcuni tratti di *Hel* o *Hella*, regina dell'aldilà presso goti e scandinavi, sono elementi riscontrabili anche in una figura caratteristica della fede primitiva ungherese, di carattere fondamentalmente pagano, la quale, in alcune sue manifestazioni presenta dei caratteri sciamanici. Nella fede popolare ungherese la Bella Dama (Szépasszony) è quasi la variante al negativo della Vergine (Boldogasszony). Si può pestare il suolo anche della Vergine o cadere nel suo grembiule, ma questi sono eventi dall'esito fortunato. Anche lei possiede una costellazione (l'arcolaio della Vergine) ed ha delle piante; le sue lacrime danno il miele. L'albero della Vergine è la colonna centrale della casa che è sempre vicino al forno, dove tra l'altro

si svolge il parto, per questo vi sono collegate molte credenze e superstizioni. Nel letto della Vergine giace la puerpera, la quale beve dal bicchiere della Vergine. La Vergine è la protettrice delle donne sterili, delle donne incinte, delle partorienti, delle puerpere, dunque la personificazione della fecondità. Kálmány ritiene, che in antichità le immagini di Szépasszony e Boldogasszony fossero riunite in un'unica persona, che aveva a disposizione la proprietà di entrambe (il potere benefico e malefico allo stesso tempo), ma per effetto del cristianesimo la Vergine Maria assume uno dei due ruoli: diventa così la Madonna, mentre la Bella Dama (Szépasszony) mantiene il potere distruttivo e malefico ed è sempre più assimilata al suo „compagno diavolo”. La strega dei samoiedi mangia colui che la insulta, ma salva colui, che loda la sua bellezza. Questa ambivalenza emerge talvolta persino nelle fiabe ungheresi. In una fiaba, ad esempio, la donna che divora il bambino è proprio la Vergine Maria, e non, come ci aspetteremmo, la strega o la Bella Dama. A conferma della sua essenza celeste, c'è il fatto che spesso viene chiamata „bianca signora”, altre volte, invece – espressamente nelle fiabe – in funzione di essere infernale assume il nome di „*Világsszépasszony*” (Bella Dama del mondo), che può essere sposata solo dall'eroe.¹⁴

Considerando, che la Bella Dama si aggira nei pressi del neonato e della partoriente, che non ha influenza sugli anziani, che provoca malattie accompagnate in genere da febbre (guaribili con la sudorazione, con l'immersione nell'acqua), crediamo che la sua funzione possa essere messa in rapporto con gli incantesimi connessi all'amore ed al matrimonio (infatti il popolo spesso ritiene l'amore una malattia febbrile). Cioè la sua funzione (seppure negativa) è simile a quella della Vergine (se sfrondiamo gli elementi aggiuntivi e quelli legati alla Madonna).¹⁵

In sintesi possiamo dire, che l'accoppiata Vergine (Boldogasszony) – Bella Dama (Szépasszony) rappresentava una figura femminile, dall'enorme potere e dal comportamento ambivalente, della nostra fede primitiva. In essa si nasconde una specie di magna mater demoniaca, come anche un „archetipo materno”. I nomi stessi rimandano alla loro origine. La denominazione Szépasszony (Bella Dama) è apertamente adulatoria, affinché la sua rabbia non si rivolga verso chi perviene a contatto con lei. Il nome *Boldogasszony* (letteralmente Signora Beata) ci svela ancora più cose: la parola '*boldog*' originariamente significava „ricco”. Il principio spirituale più alto dei popoli a noi affini, „il grande vecchio celestiale” (*Numi Torem*), presenta un'estrema ricchezza di rappresentazioni. Alla stessa maniera il nostro popolo ono-

ra sette Boldogasszony, in relazione all'immagine dei sette cieli. È dunque probabile, che in queste Boldogasszony originariamente venissero onorate le mogli degli avi principali, che risiedevano nei sette cieli, ed evidentemente si onorava in misura maggiore la donna del „vecchio celestiale” che risiedeva nel settimo ed ultimo cielo. Presso i popoli affini la pratica di tale culto è particolare, cioè l'immagine feticcio (che non può essere preparata dallo sciamano), la cosiddetta „madre del grande parto”, viene conservata tra gli oggetti femminili, ed in gran segreto diventa l'oggetto dell'oblazione, senza il contributo dello sciamano e del suo tamburo. All'interno di queste credenze anche nell'oltremondo si mantiene il ricordo della provenienza straniera, da un'altra stirpe. Conseguentemente alla sua essenza femminile ed alla sua origine straniera, perdura anche in cielo il suo potere ostile, incalcolabile, bizzarro, nello stesso tempo mediante i suoi figli (dalla seconda generazione i discendenti sono già parenti di sangue) ha il potere di mediare, aiutare, sostenere.¹⁶

Dunque lei è la moglie „dai bianchi capelli, dalle grandi tette sode” dell'avo che abita nel settimo cielo. A conferma del fatto che anche lei sia stata divinizzata tramite elevazione trascendentale del primo anello della catena genealogica, possiamo ricordare che la parola *Kalma*, ricorrente nelle lingue ugrofinniche, – la quale indica la forza dannosa che sgorga dal morto (propriamente lo spirito malvagio) – presenta nella sua radice la stessa forma „*kal-*”, che possiamo ritrovare nel nome del principe dell'aldilà Kul-Ater e di sua moglie Kaltés. Ciò risulta molto importante per noi, poiché non solo determina la fine dell'uomo, ma è contemporaneamente lo spirito della nascita.¹⁷

Se pensiamo, che un gioco della nostra infanzia è accompagnato dal ritornello iniziale con una invocazione alla Boldogasszony, e che presenta anche una variante in cui si cita Sant'Elena, possiamo a malapena escludere l'ipotesi, secondo cui va ricercata una tale divinità femminile – seppur completamente mutata nel corso dei secoli – anche nella Fata Elena presente nelle nostre fiabe. Quel frammento della leggenda di Borsod, in cui la levatrice si trasforma in un'oca bianca, può rimandare appieno al „popolo degli uccelli acquatici” (cioè agli ugro-finni).¹⁸

■ *Semblanze zoomorfe della madre atavica*

Un'analogia buriata chiarisce, che l'ongun dell'avo spirito in realtà è un simulacro umano estremamente semplificato, che si colloca al centro del pezzo di pelliccia dell'animale, che porta in sé proprio lo spirito. Ritroviamo ciò anche presso i

voguli, quando lo spirito stesso si vanta così: „vivo ... nel nido felice dell'animale nero (preparato con la sua pelliccia), nel nido felice dell'animale rosso". In un tale ongun vive anche il „signore delle puzzole", di cui si ipotizza, che fosse uno sciamano nato dall'uovo (proprio così!) di una ragazzina di sette anni. Ugualmente si ritiene che il padrone delle faine e delle donnole sia una bella donna giovane. (L'ongun del „signore delle puzzole" più di recente viene posto sopra il letto degli sposi, il che rimanda ad un qualche collegamento con il matrimonio, il concepimento e la nascita).¹⁹

Nelle nostre abitudini e credenze matrimoniali, accanto alla Szépasszony, assume una funzione rilevante la donnola (*menyét*). I termini *meny* (nuora), *menyasszony* (sposa), *menyecske* (sposina), mantengono il ricordo degli antichi mercati di donne, quando il prezzo di vendita veniva stabilito in pellicce. A questo proposito recita così una canzone nuziale finlandese: bisogna donare „a mio padre una pelliccia di lince, per avermi sfamato, a mia madre una pelliccia di faina, per avermi allattato". Una simile usanza esisteva presumibilmente anche presso i nostri avi, tuttavia, secondo Gardizi, cronista persiano, il padre del fidanzato per avere la ragazza consegnava animali o altri oggetti di valore, mentre al padre della ragazza resta un regalo di fidanzamento in pellicce. (Questo cambio di funzioni presumibilmente si realizzò in conseguenza del passaggio ad uno stile di vita basato sull'allevamento). Ancora a fine secolo il corteo nuziale dello sposo si spacciava per una brigata di cacciatori, che, sulle tracce della donnola scomparsa, perquisiva a fondo la casa della ragazza, finché non scopriva la sposa. Presso altri popoli a noi affini succede, che „il signore, padrone delle donnole" dispone degli sposi.²⁰

I csángó, i székely conoscono numerosi malefici e guai provocati similmente dalla Szépasszony o dalla donnola. Se la mammella della mucca si gonfia, credono, che sia stata morsa dalla donnola, o che sia stata munta dalla Szépasszony. Rimanda alla credenza del „bambino scambiato", collegata alla figura della Szépasszony, una superstizione di Kalotaszeg (in Transilvania), secondo cui se una donna incinta incrocia una donnola „partorisce un bambino malato, debole, abietto". Se la incontra un uomo malato, difficilmente „guarirà". Secondo gli abitanti della regione di Somló le streghe possono assumere diverse sembianze animali; compaiono sotto forma di cane, di gatto, di chioccia o — di notte — di donnola. Possono anche diventare invisibili ed in tal caso possono causare un grande danno alle puerpere, poiché scambiano i bambini (!). Da tali bambini scambiati risulteranno poi i

bambini difettosi (minorati fisicamente, intellettualmente o moralmente). Non è un caso, che proprio il re Kálmán, fisicamente minorato, dichiari tramite legge, che le „strighe” non esistono (prima metà del secolo XIII).²¹

Accanto a simili credenze sono frequenti anche le denominazioni doppie. Nella regione di Göcsej (regione del Transdanubio) la donnola viene chiamata „mönyedasszony, Szépasszony”, a Zalaháshágy „csecse mönyedasszon, szép asszon”. Anche nella regione di Csík (in Transilvania) la donnola viene chiamata szépasszony.²² Si pone la questione, se nel IX–X secolo la denominazione Szépasszony potesse già essere sinonimo di donnola.

Ci viene in aiuto un passo della cronaca del vescovo di Merseburg, Thietmar, il quale chiama la moglie del principe Géza Beleknegini, cioè Szépasszony (*domina pulchra*), e chiude la loro menzione (redatta sicuramente dopo la morte di Sarolta) — in cui ritrae la principessa come un'amazzone sanguinaria, dedita al bere, severa — con una moralizzazione: „*Sarebbe stato più conveniente, se non si fosse sporcata le mani col sangue, ma avesse maneggiato i fusi, e l'umiltà avesse contenuto la sua indole sfrenata.*” A prima vista può sembrare che l'autore avrebbe preferito che la principessa avesse comportamenti più femminili. Se non che i fusi si ricollegano a questo ambito di credenze. Nella regione di Szatmár — a Ilk, Gacsály, Tiszabecs e Tiszacsécsé — se una donnola entra nel cortile, si piantano fusi intorno al pollaio, perché „la donnola non ama filare”, e quindi non ci ritorna più. In Transilvania la mucca viene tenuta legata nel granaio con la conocchia per difenderla dalla donnola. A Zalaháshágy i bambini si burlano della donnola con la filastrocca „csecse mönyedasszo, forog a rokkája” („sposina carina, ruota la conocchia”). Nelle prediche di Diószegi Kiss István (1679) è da considerare un'ossessione „intrecciare i fusi per la donnola”. In Bukovina invece, per impedire la sua intrusione, attrezzati di arnesi per filare, recitano una filastrocca in cui più o meno dicono: „Eccoti fuso e conocchia! ... fa' ciò che vuoi, ma non far più del male ai polli”.²³

Nell'imposizione dei nomi ungheresi è frequente per le coppie di fratelli un tipo di denominazione simile a quello delle figlie di Gyula di Transilvania (*Caroldu* 'donnola nera', *Saroltu* 'donnola bianca', moglie del principe Géza). All'interno di una famiglia troviamo ad esempio due ragazze che si chiamano rispettivamente Nyuszt (Nusz — martora) e Nyest (Neste — faina). Invece nel gennaio del 1394, davanti al capitolo di Vasvár, le due figlie di Herbortya János (Johannis Herborthya) rinunciano alla loro parte di eredità, a favore dello zio Osth; le due ragazze

si chiamavano: Hölgyasszony, 'donnola' (*Hwlgazzon*) e Szépasszony, 'Bella dama' (*Zypazzon*). Notiamo dunque, che Szépasszony è una delle denominazioni della donnola, cioè, secondo le credenze dei nostri antenati, la donnola (o uno dei tipi di donnola) poteva essere, con ogni probabilità, la forma zoomorfa di apparizione più frequente della madre antica (già standardizzata all'epoca della conquista della patria).²⁴

■ *Risoluzione della contraddizione interna al regno divino*

Abbiamo già accennato, come la rigida sacralità del principe fosse estremamente problematica per lui stesso, visto che lo rendeva unico responsabile degli effetti negativi che riguardavano la comunità, cioè insuccessi, sconfitte militari, calamità naturali ecc., perciò spesso, in seguito a queste catastrofi, egli veniva ucciso. È evidente, che agli occhi della dinastia principesca la via d'uscita da questa situazione fosse rappresentata dallo sviluppo di un'ideologia, che sostenesse il suo potere, ma riversasse ogni risentimento per i fallimenti sulla comunità, sul popolo, che cioè mantenesse in vita la coscienza di un sostegno celestiale supremo al principe, ma oscurasse i suoi presunti vincoli di sangue con gli dei, che inoltre ponga davanti alla comunità quella scala di valori morali divini, la cui inosservanza può spiegare qualunque catastrofe, provocare qualunque vendetta o punizione dall'aldilà. L'elaborazione di una tale ideologia risultò tuttavia superflua, visto che tutte le fedi mondiali erano già pervenute ad un tale grado di sviluppo, bisognava dunque semplicemente decidersi per l'adozione istituzionale di una di esse. Così, ad esempio i kazari si convertirono all'ebraismo, i bulgari del Volga invece aderirono all'islamismo. Per gli ungheresi l'adesione al cristianesimo era ovvia, visto che (già allora) il loro territorio di stanziamento era accerchiato da stati cristiani.²⁵

Mentre dunque il principe divenne „re divino”, il campo d'azione dello sciamano rimase ancorato al culto dell'avo, che lentamente stava scomparendo, della comunità (reale) di consanguinei. Ossia, mentre la sacralità del principe prende consistenza in conformità alla reale situazione patrimoniale ed al rango sociale, e con ciò getta le basi per la sottomissione della comunità, lo sciamano diviene il portavoce, il rappresentante della comunità condannata alla sottomissione. (Secondo la credenza popolare lo sciamano è sempre al servizio dei poveri, come ricompensa chiede solo del latte ecc.).

La crescente differenziazione sia nel patrimonio, che nel campo del potere, fece la sua comparsa anche a livello ideologico. Una conseguenza necessaria è l'opposizione del principe (re divino) agli sciamani, in quanto rappresentanti dei sudditi e del vecchio sistema. (Per analogia: come nel racconto biblico Saul fa eliminare i maghi, così agisce il principe di Kiev Jaroslav nel 1024). L'adesione al cristianesimo, la resa dei conti finale tra il principe (re) e gli sciamani sono legittimi prodotti dello sviluppo interno del popolo ungherese, sebbene questo avvenga un po' più tardi all'interno di mutati presupposti. (Come sappiamo, Béla I sarà colui che sconfiggerà l'ultima rivolta pagana, imprigionando i seguaci del figlio di Vata fino alla loro estinzione).²⁶

■ *Sintesi e propositi*

Abbiamo focalizzato l'attenzione sul patrimonio di credenze dei nostri antenati e sul suo sviluppo, che si inarca dalle primitive forme di ragionamento dell'uomo, che inizia a riflettere su se stesso, fino alla comparsa di un tipo di teocrazia già molto vicina alla fede in dio. Naturalmente, non possiamo affermare, che tutti questi elementi sono presenti anche nel periodo della conquista della patria – anzi, probabilmente, essi avevano subito un forte ridimensionamento. Non possiamo sapere con certezza, quali fossero i tratti dominanti di un tale sistema di credenze, e quali fossero invece i tratti già stinti nel momento della loro comparsa nel Bacino dei Carpazi. Tuttavia, è fuori dubbio, che, qualunque fosse la situazione, nel X secolo questo complesso di credenze non si era ancora disgregato in una tale misura da far dimenticare il concetto originario degli elementi, sia singoli che nel loro insieme.

Non possiamo neppure affermare – e questo va rimarcato – che queste siano credenze tipiche esclusivamente degli ungheresi o dei popoli ugrofinnici. La loro più ampia diffusione tuttavia non esclude, anzi rafforza, il fatto che anche nel caso specifico dei nostri antenati bisogna fare i conti con tali credenze.

È possibile, che tra gli esempi riportati qualcuno si sia sviluppato, e sia entrato in uso, negli anni successivi alla conquista della patria. Tuttavia questo indica la sopravvivenza dell'essenza originaria della credenza, che non viene messa in discussione, bensì ne risulta rafforzata.

Per quanto concerne la metodologia, è sembrata giustificata la trattazione globale delle suddette credenze, perché – arretrando ai tempi più lontani²⁷ – il filo

conduttore dell'intero sistema di credenze si manifesta nel culto dello spirito degli avi, dunque le singole forme (animismo, feticismo, culto degli idoli, totemismo, sciamanesimo ecc.) nel momento in cui sono documentabili risultano mescolate, non si escludono, bensì si completano a vicenda, e contribuiscono a chiarire il contenuto originario delle credenze e di alcuni atti sacrali, proprio nel momento in cui quest'ultimo era finito in ombra.²⁸ Alcune usanze e cerimonie divennero più umane, ma non tramite variazioni sostanziali delle credenze di base, bensì con un loro ampliamento, arricchimento (ad es. il sacrificio di sangue). A causa della mancata differenziazione della sfera spirituale, intellettuale, ogni sua manifestazione (anche se al suo interno si ritrovano tendenze distanti) ricade comunque nella sfera della fede religiosa, dove appunto va ricercata la spiegazione dell'origine di tutti i fenomeni osservabili (siano essi naturali o sociali).²⁹

In sostanza la „fede pagana” ha la caratteristica di essere fondamentalmente al servizio della società tribale, organizzata sulla base di vincoli di sangue. In questa fede non c'è ancora, e non ci può essere, un potere superiore, invincibile, imparziale, forte e giusto, ma trovano per ora posto solo gli spiriti degli avi potenti – la cui sfera d'azione è comunque molto limitata – che agiscono sulla base della legge del tempo, detta legge del lupo, secondo la quale vince il più forte, per cui il dovere (esercitato tramite la forza fisica, il sacrificio o la magia) è quello di essere più forti degli altri, per poter raggiungere gli obiettivi (salute, fecondità, abbondanza, tempo atmosferico favorevole ecc.). È vero, che gli ungheresi del tempo della conquista della patria arrivarono alla dissoluzione del sistema sociale, quando la sfera d'azione delle fonti storiche era limitata, ma la relativa indipendenza della sfera intellettuale in questo periodo è dimostrata proprio dal carattere conservatore delle „concezioni religiose”.³⁰

Indubbiamente non è immaginabile, che un sistema di credenze formatosi nel paleolitico sopravviva integro fino al periodo di dissoluzione della società tribale fondata su vincoli di sangue (dunque latente fino ai giorni nostri). La fede antica non si è mantenuta immutata nemmeno presso i popoli a noi affini, allo stesso tempo dobbiamo tener conto dell'effetto dei reciproci contatti culturali avvenuti sia nel caso dei popoli vicini agli antichi stanziamenti ungheresi, sia più tardi nel Bacino dei Carpazi, che da questo punto di vista può essere considerato allo stesso tempo centro ricettivo e propulsore.³¹ Al contrario sembra che nel caso dei popoli dell'Eurasia Settentrionale il sostrato fondamentale delle concezioni e

dei culti religiosi sia comune, ed anzi presenta tratti in comune con manifestazioni analoghe di altri popoli. Proprio per questo sarebbe errato voler ricercare una fede propriamente ungherese rilevando dei parallelismi.³²

Proprio per questo, non sembra utile nemmeno il tentativo, che, sulla base di documenti sparsi concernenti gli ungheresi, pone i nostri avi già in epoca molto antica in contatto con popoli altamente civilizzati e da questi contatti presunti fa derivare tutta la civiltà dei conquistatori della patria.³³ Secondo fonti documentarie più autorevoli, gli ungari prima dell'inizio del IX secolo giunsero a malapena alla regione del Mar Nero, dunque è probabile che siano passati allo stile di vita basato sull'allevamento appena pochi secoli prima, così nella loro civiltà gli elementi antichi avevano un tale peso, che il cambiamento di ambito culturale difficilmente li poteva intaccare.³⁴

L'altra supposizione sicuramente errata è quella secondo cui i rappresentanti della cristianità, una volta giunti al potere, abbiano estirpato alla radice tutte le credenze pagane. Su questo argomento vorrei ritornare più particolareggiatamente, qui mi preme solo di ricordare come questo in realtà non sia mai avvenuto: è dimostrato che la concezione pagana e quella cristiana in molti punti sono affini, compatibili, e così dal punto di vista della „interpretatio Christiana” le credenze pagane erano ben utilizzabili, cosa che ben sfruttò il clero missionario. Così gli elementi della civiltà antica da un lato arricchirono il folclore sacro, dall'altro si trasferirono nel campo delle fiabe, delle superstizioni (spesso in contatto con le concezioni religiose), che hanno un grosso effetto sul popolo. Dobbiamo concordare con Diószegi Vilmos quando afferma che: „l'attuale cultura popolare ungherese possiede uno strato antico, che nasce dallo sciamanesimo: questa era la fede dei pagani ungheresi”. (Naturalmente, sulla base di quanto finora è stato detto, riteniamo che il termine „sciamanesimo” sia sostituibile con culto degli avi spirituali.) È nostra convinzione che, non esistendo altre basi ideologiche notevoli, le ricerche tese a ricostruire la poesia antica ungherese possono fondarsi solo su queste credenze. È vero, che troppo „a lungo in patria è risuonato il lamento”, che non è rimasta traccia della nostra poesia popolare, ma „il lamento a questo livello è esagerato”.³⁵ Dunque, dove dobbiamo indagare?

Prima di tutto all'interno del repertorio folclorico. Sebbene molti lo vietino e mettano in guardia dall'intraprendere questa strada, persone competenti, invece, si oppongono a questo scetticismo esagerato – confermando comunque, che il vaglio

di tale materiale è compito primario degli etnografi. Affermano ad es. – in riferimento alle fiabe popolari che ci interessano – che la fede, perdendo il suo senso, divenne fiaba, e così il mondo della fiaba rappresenta senza dubbio un tale mondo antico, „la cui antichità è preclusa alla storia”. Le leggende mitiche antiche costituiscono i sedimenti, i fulcri cristallizzati della massa instabile della tradizione. È vero, tuttavia, che tali miti comportano spesso dei fraintendimenti, a causa del carattere ombroso della fede antica, ma la trama strutturale, ancor oggi riscontrabile nei „piccoli centri dove fiaba e realtà convivono”, e gli elementi fiabeschi rendono possibile la ricostruzione delle varianti più antiche.³⁶

È naturalmente indispensabile, come verifica, affiancare a ciò l'analisi del patrimonio di credenze e di fiabe e leggende presenti presso i popoli che sono imparentati con noi.³⁷

È ugualmente indispensabile l'esame delle fonti documentarie medievali. Dobbiamo però fermamente tener conto, che i fautori della nuova civiltà attingono ampiamente da „*ex garrulis cantibus ioculatorum et falsis fabulis rusticorum*”, ma le loro registrazioni sono profondamente rivalutate, e quindi alterate, dalle ideologizzazioni del tempo.³⁸

Concludendo, desideriamo sottolineare ulteriormente, come il periodo preso in esame sia caratterizzato dal dominio delle „credenze religiose”. Le forze-guida del nuovo sistema socio-economico in forte ascesa devono lottare per imporre una situazione differente, cioè maggiormente corrispondente alle nuove esigenze della sfera intellettuale, cacciando in secondo piano o abolendo del tutto alcune tradizioni (ad es. la „fede” pagana), adeguandone altre alle nuove condizioni (ad es. una parte di usi giuridici, la poesia), introducendo contemporaneamente nuove forme più moderne (scienza, filosofia ecc.). Tale lotta tra vecchio e nuovo tuttavia si risolve solo nel Bacino dei Carpazi nell'XI secolo.

5 Quadro storico della ricerca

Le prime opere, mai totalmente rinvenute, della letteratura storica ungherese in lingua latina sorsero alla fine dell'XI secolo, e fornivano ben pochi elementi sulla cultura dell'epoca pagana degli ungheresi. Nello stesso periodo si sviluppò anche la letteratura agiografica, che traccia alcune caratteristiche dei pagani ungheresi in opposizione alla cristianità, ma il quadro così delineato è molto sommario, presenta infatti i caratteri esteriori, tralasciando qualunque contenuto ideologico. Non annotano quei canti, testi rituali, filastrocche e leggende, legate ai malefici, dei pagani, di cui tuttavia più volte forniscono riferimenti. Forse ebbero una sorte migliore le leggende legate ai personaggi eroici, visto che, trasmessi, seppur frammentariamente, dalla memoria popolare o dalla tradizione dei generi signorili, trovano posto nella letteratura ungherese in lingua latina.¹

I rappresentanti del primo periodo della storiografia umanista (*Ransanus, Bonfini*) collegarono la storia più antica degli ungheresi solamente alle informazioni concernenti gli sciti provenienti dai classici antichi e da autori medievali. Il loro valore più grande sta nel fatto che mantennero desto il ricordo della fede pagana ungherese e della sua origine asiatica. La nobiltà feudale, educata in base al Werbőczy (compilatore del codice *Tripartitum*), non pretendeva di più dalla storia primordiale.²

In Europa Occidentale, a cavallo dei secoli XVII–XVIII, la ricerca del passato nazionale acquistò nuovo impulso, anche in concomitanza della trasformazione borghese della società, e dal 1687, in rapporto alla discussione su Omero, prese slancio anche la riscoperta dell'epica nazionale dei singoli popoli. In quel periodo incontriamo la prima ricerca scientifica sulla fede ungherese dei primordi, precisamente nell'opera di *Otrokotsi Főris Ferenc* pubblicata nel 1693. Sulle sue orme, e basandosi su analogie persiane, *Cornides Dániel* scrisse un saggio sulla religione

atavica degli ungheresi, opera ancor oggi in parte valida per i suoi contenuti e per il suo valore di fonte storica.³

In epoca giuseppina la resistenza nazionale, cercando fondamenti ideologici, riconosce l'importanza sia delle raccolte di fiabe, in atto da secoli ad occidente, sia della poesia popolare, scoperta in epoca illuministica. L'attenzione rivolta verso la poesia popolare ungherese si manifesta con zelo negli inviti a raccoglierla (*Ráth Mátyás, Révai Miklós, Kultsár István*), nell'avvio di una riscoperta della poesia popolare (*Pálóczi Horváth Ádám, Dugonics András, Gaál György*) e negli sforzi per diffondere all'estero la cultura popolare ungherese (*Majláth Ádám, Mednyánszky Alajos, Rummy Károly György*). Dalla penna di *Kölcsy Ferenc* nasce anche il primo saggio teorico sulle nostre tradizioni nazionali. Grande risulta però il numero di teorie fantasiose e pittoresche. Per colmare il vuoto dell'epopea nazionale vennero stilati progetti, nacquero opere poetiche. Il primo saggio teorico sulla poesia popolare comparve nel 1846, con il primo volume della grande raccolta di Erdélyi János.⁴

Quando nel 1850 *Venzel Gusztáv* fece il tentativo di documentare l'esistenza passata delle leggende eroiche nazionali ungheresi, prese ancora in considerazione esclusivamente la tradizione cronachistica ungherese. *Toldy Ferenc* ed anche *Arany János* si basarono sulle sue considerazioni. Nel frattempo era comparso l'enorme lavoro di *Ipolyi Arnold*, la *Mitologia Magiara*, che utilizzava dati etnografici ed allo stesso tempo utilizzava un metodo di lavoro comparato ed analitico. In seguito apparve un nuovo lavoro ad opera di *Kállay Ferenc*, che aveva come oggetto la nostra religione atavica. *Kríza János* nel 1863 pubblicò la sua raccolta di poesia popolare dei *székely*, in rapporto a cui esplose il cosiddetto caso „*Vadrózsa*”, dal titolo della sua raccolta omonima (*Vadrózsa* — Rose canine). *Arany János* richiamò l'attenzione sull'importanza delle varianti della composizione poetica popolare, *Greguss Ágost* invece scrisse un prezioso saggio sulla ballata.⁵

L'avvio della Raccolta di Poesia Popolare Ungherese segnò un grosso passo avanti verso la scoperta della cultura popolare e delle sue radici primordiali. *Barna Ferdinánd* pose la questione del rapporto tra favole popolari e poesia primordiale. Accanto ai preziosi lavori di raccolta (*Orbán Balázs, Kálmány Lajos, Benedek Elek, Vikár Béla, Sebestyén Gyula, Berze Nagy*), videro la luce numerosi saggi sui menestrelli, saltimbanchi, suonatori di violino (*Szabó Károly, Peiz Gedeon, Sebestyén Gyula, Berze Nagy János* ecc.). Nel 1846 comparve il saggio di *Csengery Antal* sul mondo di credenze primordiali, allora iniziò il suo operato anche *Katona Lajos*. *Munkácsy Bernát* dal

1892 lavorò ai volumi della Raccolta di Poesia Popolare Vogula, *Thury József* scrisse sulla nostra poesia popolare più antica, *Kandra Kabos* pubblicò una nuova mitologia, *Bán Aladár* completò con analogie ungheresi l'opera di *Krohn* sulle cerimonie pagane dei popoli ugrofinnici, *Sebestyén Gyula* invece provò a ricostruire le leggende del periodo dell'occupazione della patria; lo sciamanesimo finì in primo piano all'interno della ricerca scientifica (*Jankó János*, *Bán Aladár*, *Róheim Géza* ecc.) e nei primi decenni del secolo scorso iniziarono le loro opere di raccolta musicale *Kodály Zoltán* e *Bartók Béla*.⁶

„Le cronache latine si basavano sulla poesia epica di cantastorie di mestiere” — afferma *Négyesy* nel 1910. *Burchard Marcel* dimostrò, che la civiltà ungherese ebbe influenza ad es. anche sul ciclo di leggende di Artù, *Vikár Béla* introdusse nuove teorie in seguito all'esame delle tradizioni dei *székely*, *Moravicsik Gyula* in rapporto alla leggenda del cervo magico apporta riflessioni fondamentali, *Róheim Géza* pone la questione dell'autorità del principato sacrale e delle sue rappresentazioni mitiche; *Szendrey Zsigmond* intraprende il lavoro di raccolta ed ordinamento delle leggende storiche.⁷

Nel 1921 entra prepotentemente sulla scena della ricerca nel campo della poesia primordiale l'„ipercritico” *Király György*, e dichiara categoricamente: „la ricerca nel campo della cultura poetica atavica non è un problema di storia della letteratura”, tuttavia è costretto ad affermare, che se „non esisteva un poema epico primordiale, sicuramente da noi era fiorente il canto eroico”; con ciò aprì uno spiraglio nella sua teoria così rigida. Gli storici della letteratura, volenti o nolenti, accettarono — così sembra — la posizione radicale di *Király*. L'etnografo *Solymossy Sándor*, *Grexa Gyula*, ed altri, si opposero invano alle sue affermazioni. Così nel campo della ricerca sulla nostra più antica civiltà, solo i cultori dell'etnografia seppero apportare dei risultati. Questi sono stati riuniti nella monografia in quattro volumi dal titolo „A magyarság néprajza” (L'etnografia degli Ungheresi).⁸

Sulla musica e sui canti popolari ungheresi, e sui rapporti con la musica dei popoli vicini, scrisse *Bartók*. *Honti János* non temette di dichiarare che „c'è un mondo, in cui alle leggende è permesso di esistere”, e, „noi dobbiamo dedurre le leggende da altre fonti, visto che la cultura primordiale antica cambiò direzione prima che il poema epico fosse giunto a maturazione”. Le „tradizioni epiche ungheresi furono assorbite, si fusero ... nella storiografia.” *Szabolcsi Bence*, *Jakubovich Emil*, *Kallós Ferenc* scrissero sui cantastorie medievali, *Hont Ferenc* invece mise a confronto il

rito sciamanico e l'arte drammatica. Le opere al riguardo degli storici furono riunite nel „Szent István Emlékkönyv”*, ma solo *Diér József* intraprese un'analisi rilevante, ricercando le radici pagane dell'autorità reale carismatica. Nuovi apporti nella ricerca furono dati nel 1944 da *László Gyula*, che chiarì alcuni elementi archeologici dei conquistatori della patria con l'utilizzo di materiale folclorico in misura così sostanziosa da non trovare precedenti. Sotto il curatore *Ortutay Gyula* prese avvio la *Új Magyar Népköltési Gyűjtemény* (Nuova raccolta di poesia popolare ungherese).⁹

Negli anni del dopoguerra avvenne una sorta di riesame dei risultati. *Klaniczay Tibor*, rompendo il silenzio, estremamente improduttivo, imposto da *Király György*, affermò audacemente in un articolo, che „si deve nuovamente inserire la poesia primordiale tra i vari periodi letterari ungheresi”; nel caso di queste forme primitive la separazione tra storia letteraria e folclore storico è immotivata; bisogna analizzare i canti popolari con „il metodo storiografico”, proprio come le creazioni poetiche. Tutta una serie di ricercatori analizzò gli elementi tradizionali, leggendari della nostra storia antica, la vita spirituale dei nostri antenati (*Györffy György*, *Pais Dezső*, *Szűcs Sándor* ecc.). Sotto la direzione di *Kodály Zoltán* partì nel 1951 la Collana di musica popolare ungherese (*A magyar népzene tára*). Con la nuova situazione politica l'attenzione fu nuovamente rivolta verso lo sciamanesimo (*Szűcs Sándor*, *Diószegi Vilmos*, *Mészöly Gedton*, *Balázs János* ecc.), *Róheim Géza* invece, nel 1954, fece pubblicare l'opera „Hungarian and Vogul Mythology”, la cui intuizione migliore e quella secondo cui l'„uomo che vigila sul mondo”, presente nei miti voguli, sarebbe simile allo sciamano ungherese. *Berze János* pubblicò nel 1957 il suo catalogo delle fiabe ungheresi, nel 1961 una monografia sulle fiabe. In quel periodo vide la luce anche il volume di studi di *Diószegi Vilmos* sugli elementi riconducibili allo sciamanesimo presenti nella fede popolare. *Kardos Tibor* affermò, che le „nostre leggende eroiche ... in certi casi possono assumere una forma drammatica”. Furono inoltre chiarite alcune problematiche sul materiale leggendario e mitico (*Dömötör Tekla*, *Fettich Nándor*, *László Gyula*, *Györffy György* ecc.).¹⁰

Venne studiata l'identità dei cantastorie, come anche il loro repertorio, il loro attaccamento alla tradizione (*Korompay Bertalan*, *Pais Dezső*, *Falvy Zoltán*, *Mészáros István* ecc.), diversi lavori di ampio respiro indicano che era giunta una nuova epoca

* SERÉDI, JUSZTINIÁN (a cura di): *Emlékkönyv Szent István király halálának 900. évfordulóján*. I–III. Budapest, 1938.

per l'elaborazione critica delle cronache medievali (*Horváth János, Gerics József, Mályusz Elemér, Csóka J. Lajos, Kristó Gyula*). Vargyas Lajos e Lükő Gábor ritennero di aver rinvenuto, rispettivamente nelle ballate e fiabe popolari il primo e nei canti popolari il secondo, elementi epici dell'età eroica, inoltre emersero nuovi dati in riferimento alla metrica della poesia antica ungherese, nacquero nuove opinioni. Dopo anni di fruttuose ricerche, risulterono motivate le questioni precedentemente sollevate da Klaniczay Tibor, così, nel 1964, nel I volume della sua *Storia della Letteratura Ungherese* ci fornisce un'analisi multiforme della poesia dei primordi, all'interno, inoltre, dedica un capitolo a parte ai canti eroici. Con tale sintesi, la questione sembrava giunta al termine.¹¹

Tuttavia, già nel 1967 Ortutay Gyula e Varjas Béla richiamano l'attenzione su nuove questioni. In questo periodo venne pubblicata la monografia di Diószegi Vilmos sulla fede degli ungheresi pagani, László Gyula inizia la sua serie di pubblicazioni, *Ferenczi Imre* presentò la sua tesi di ricerca sulle leggende popolari, in seguito alcuni specialisti provarono a riassumere, da un punto di vista etnografico, le conoscenze sulla steppa in riferimento alla nostra epica. Kristó Gyula scrisse sull'epica antica e posteriore alla fondazione dello stato, sullo stesso tema scrisse Szűcs Jenő (la cui opera è stata stampata purtroppo solo di recente), nel 1970 *Lengyel Dénes* pubblicò con intento divulgativo la sua raccolta di „leggende”.¹²

Gli anni seguenti risultarono ugualmente produttivi dal punto di vista dell'elaborazione del materiale folclorico: *Bálint Sándor* esamina in più volumi l'intero anno civile della cristianità, *Dömötör Tekla* la poesia popolare, *Nagy Olga* gli eroi mitici delle fiabe, *Dobos Ilona* le leggende storiche, *Dienes István* il patrimonio di credenze dei conquistatori della patria. Il Gruppo di Ricercatori Etnografi della MTA (Accademia Ungherese delle Scienze) ha riunito in un volume a parte quei risultati raggiunti nel campo della ricerca sui generi epici dell'Eurasia (*Kara György, Lőrincz László, Voigt Vilmos* ed altri). Pais Dezső apportò chiarimenti sulla fede atavica dal punto di vista linguistico, Vargyas Lajos completò l'elaborazione monografica delle ballate, *Képes Géza* dedicò i suoi studi alla poesia dei primordi, *Erdélyi Zsuzsa* invece pubblicò la sua sensazionale raccolta di preghiere popolari arcaiche. Nel frattempo venne pubblicato l'„ABC della mitologia”, l'„Enciclopedia Etnografica Ungherese”, *Dümmerth Dezső* sviluppò la teoria di *Deér József*, *Nagy Olga* chiari le dinamiche interne delle fiabe. La Sezione di Studi Folclorici della MTA organizzò un convegno dal titolo „Mito e storia”, *Láng János* aveva scoperto lo strato più

arcaico delle mitologie. Dopo tali premesse, nel 1979 venne pubblicato un compendio, che mira a fornire dati completi sul folclore ungherese, fornendo anche digressioni storiche.¹³

Hanno facilitato le analisi comparate le traduzioni di Képes Géza, *Bede Anna*, i libri curati da Domokos Péter, Bereczki Gábor o Kálmán Béla, i manuali di storia delle religioni (*Hahn István, Láng János, Lukács József, Gece Gusztáv* ecc.), le raccolte di articoli e traduzioni, nonché nuove edizioni di libri oramai introvabili. Sorsero nuove concezioni sulle società primordiali (*Láng János, László Gyula* ecc.), sulla vita dei popoli della steppa (*Tőkei Ferenc, Ecsedy Ildikó* ecc.), sulle questioni di parentela linguistica (*Róna-Tas András*), sugli usi giuridici popolari (*Tárkány Szűcs Ernő*), sui canti eroici (*Lőrincz L. László, Vargyas Lajos*). L'Università degli Studi di Szeged [JATE] ha pubblicato manuali e volumi di studi sulla storia ungherese antica. Hanno visto la luce, inoltre, compendi sulla società ungherese primordiale (*Bartha Antal, Mesterházy Károly*) e lavori di stampo monografico (*Kristó Gyula, Györffy György*).¹⁴

Per quanto mi riguarda, negli anni passati ho scritto anch'io dei lavori sui rapporti tra cristianesimo e paganesimo, sulle leggende in rapporto alla dinastia di Árpád, sulla tradizione epica delle lotte che portano all'organizzazione dello stato, sullo sviluppo dei canti funebri, dei canti di sorte o dei canti eroici cristiani d'Ungheria.¹⁵ Mi ha condotto ad intraprendere questa ricerca – oltre al già menzionato interesse per la poesia antica – un'osservazione che ritengo importante: San Gerardo vescovo, che visse e predicò in Ungheria, che divenne martire della ribellione pagana, che scrisse una serie di omelie e trattati teologici, che sferrò intensi attacchi contro gli eretici, gli ebrei, contro quei preti poco ortodossi, al contrario non si scagliò mai contro la massa di pagani, anzi non fa mai cenno alla loro fede. Perché? Ho cercato la risposta e sono giunto alla conclusione, che gli ungheresi non erano fautori o fedeli di alcuna fede universale, non erano giunti al livello delle religioni dogmatiche, le loro credenze, agli occhi di persone preparate teologicamente, dovevano sembrare delle superstizioni, i loro miti sembravano canti eroici o fiabe, i loro riti dei momenti conviviali. Ho intrapreso la ricerca in questo ambito verso la metà degli anni Settanta. Un primo lavoro riassuntivo delle mie conclusioni comparve nel 1981 in una dispensa universitaria. Dopo lunghi anni di ricerca, nel 1986 ho terminato il mio lavoro (tenendo su questo tema anche coesi universitari), però per un altro decennio ho provato a risolvere il problema della pubblicazione ma

ho sempre incontrato difficoltà insormontabili, tanto che avevo abbandonato i miei propositi iniziali, sennonché due fatti mi hanno fatto cambiare idea.

Il primo è di carattere professionale. Gli autori dei grandi compendi pubblicati dal 1986 sembravano esprimere dei dubbi sulla fede ungherese. Sebbene *Hoppál Mihály* – divenuto nel periodo precedente esperto di sciamanesimo¹⁶ – avesse provato nel 1988 a realizzare un compendio delle nozioni in riferimento alla fede pagana ungherese, due anni più tardi Dömötör Tekla, esprimendo suoi propri dubbi, nel VII volume del *Magyar Néprajz* (Etnografia Ungherese) afferma: „abbiamo di poco superato, ciò che già Ipolyi Arnold sapeva”. Risultò insufficientemente coraggiosa la sistemazione attuata da *Pócs Éva*, forse perché la sua analisi prendeva avvio dalla cosmogonia, al cui riguardo possediamo pochi dati (e non è escluso, che anche questi siano giunti nella nostra fede popolare su influsso balcanico. Cfr. Ivanov 1925). Nel lavoro di Szűcs Jenő è dominante il suo incondizionato rispetto per le fonti scritte, a cui tutto è subordinato. Vargyas Lajos, confrontando le nostre tradizioni con i canti eroici orientali, suppone ciò, che già Voigt Vilmos aveva espresso (1965), cioè che lo sciamanesimo era già superato al momento della conquista della patria. Anche László Gyula, seppur in maniera più accorta, pensa lo stesso. Ma nacque anche qualche concezione, che eleva la credenza dei nostri antenati già al livello di fede universale (*Kiszely István*). Altri ipotizzano un sincretismo religioso e ampliano lo spazio di ricerca possibile (*Mesterházy, Jankovics, Hevesi*), altri nuovamente preferiscono le dichiarazioni delle fonti scritte evitando conclusioni (*Király, Kristó, Glatz*), ma qualcuno esprime anche l'opinione, per cui „non possiamo ricevere alcun quadro sistematico sulla fede dei primordi”.¹⁷

In questo contesto, anche il mio personale tentativo di fornire un quadro sistematico, ponendo l'accento sul culto degli avi in base alle esigenze della ribellione del tipo di Vata, ha diritto di esistere. Se non altro, costituisce almeno un'ipotesi, un tentativo di soluzione possibile.

Ho scelto di pubblicare il mio lavoro presso l'edizione Belvedere Meridionale, perché questo è il forum dei miei allievi, quindi lo possono sfogliare prima di tutto quegli studenti, che hanno già ascoltato le mie ipotesi e conclusioni, e che con il loro interessamento e le loro domande possono collaborare al ripensamento ed alla rielaborazione del tema.

L'altro fattore per cui ho deciso di pubblicare questo lavoro in questa collana è che mi sono completamente caricato dei costi di pubblicazione, rinunciando a

partecipare al convegno organizzato a Roma dal Centro Internazionale di Studi Ungheresi.¹⁸ [Nel frattempo per la realizzazione di questa versione italiana del mio saggio ho ricevuto un grosso sostegno da parte del Fondo Nazionale per la Ricerca Scientifica (OTKA) alla quale vanno i miei più sentiti ringraziamenti.]

A partire dal presente saggio, vorrei trarre delle conclusioni le quali forse in molti punti avvaloreranno le mie ipotesi sulla fede ungherese dei primordi e che spero possano presto trovare spazio in un secondo volume.

Abbreviazioni

AKL	Magyar Anjou Legendárium. Ed. LEVÁRDY FERENC. Budapest, 1973.
AUSzH	Acta Universitatis Szegediensis de Attila József Nominatæ, Acta Historica.
CFH	Catalogus fontium historiæ Hungariæ ævo ducum et regum ex stirpe Arpad descendendum ab anno Christi DCCC usque ad annum MCCCII. Ed. GOMBOS, ALBINUS FRANCISCUS. I–III. Budapest, 1937–1938.
DHS	DIÓSZEGI VILMOS – HOPPÁL MIHÁLY: Shamanism in Siberia. (eds.) Budapest, 1978.
EFHH	Enchiridion fontium historiæ Hungarorum. (A magyar történet kútforrásainak kézikönyve.) Ed. MARCZALI HENRIK. Budapest, 1901.
Eth.	Ethnographia, I (1880) –
FBH	Az Árpád-kori magyar történet bizánczi forrásai. Fontes Byzantini historiæ Hungariæ ævo ducum et regum ex stirpe Arpad descendendum. Ed. MORAVCSIK GYULA. Budapest, 1984.
FCD	FEJÉR, GEORGIUS: Codex diplomaticus Hungariæ ecclesiasticus ac civilis. I–XI. Budæ, 1829–1844.
HH	Hozott isten, holdacska! (Finnugor varázsigék, imádságok, siratók.) Szerk. BERECSKI GÁBOR. Budapest, 1979.
HIF	A honfoglaláskor írott forrásai. Szerk. KOVÁCS LÁSZLÓ – VESZPRÉMI LÁSZLÓ. Budapest.
HOI	Hazai Oklevéltár (1234–1536). Szerk. NAGY IMRE, DEÁK FARKAS, NAGY GYULA. Budapest, 1879.
MÁBC	Mitológiai Ábécé. Budapest, 1970.
MF	A magyar folklór. Szerk. ORTUTAY GYULA. (ELTE tankönyv) Budapest, 1979. 590, [3] p.
MIT	A magyar irodalom története. Főszerk. SÓTÉR ISTVÁN. I–VI. Budapest, 1964–1966.
MNGy	Magyar Népköltési Gyűjtemény. Szerk. ARANY LÁSZLÓ – GYULAY PÁL – VARGHA GYULA – SEBESTYÉN GYULA. I–XIV. Pest–Budapest, 1872–1924.

MNK	A magyar népköltészet. DÖMÖTÖR TEKLA – KATONA IMRE – ORTUTAY GYULA – VOIGT VILMOS. Budapest, 1969.
MNL	Magyar Néprajzi Lexikon. I–V. Szerk. ORTUTAY GYULA. Budapest, 1977–1982.
MNR	A Magyarság Néprajza. I–IV. Budapest, 1933–1937.
MNT	A magyar népzene Tára. Szerk. KODÁLY ZOLTÁN. Budapest, 1951–
MNy	Magyar Nyelv, I (1905) –
MNyTESz	A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. I–IV. köt. Főszerk. BENKŐ LORÁND. Budapest, 1967–1984.
MTÁSz	Magyar Tájszótár. Szerk. SZINNYEI JÓZSEF. Budapest, 1897–1901.
NÉ	Napfél és éjfé! (Finnugor rokonaink népköltészete). Ford. KÉPES GÉZA. Budapest, 1972.
NKNT	Népi kultúra – népi társadalom. (Folclorica et ethnographica. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutató Csoportjának Évkönyve.) I (1968) –
ŐK	Bevezetés a magyar őstörténet kutatásának forrásaiba. Szerk. HAJDU PÉTER – KRISTÓ GYULA – RÓNA-TAS ANDRÁS. I–III. Budapest, 1976–1980.
RAD	Az Árpád-házi királyok okleveleinek kritikai jegyzéke (Regesta regum stirpis Arpadianae ritico-diplomatica). Szerk. SZENTPÉTERY IMRE – BORSÁ IVÁN. Budapest, 1923–
RMKT	Régi Magyar Költők Tára.
SE	HOPPÁL MIHÁLY: Shamanism in Eurasia I–2. (ed.–) Göttingen, 1984.
SRH	Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum. Red. SZENTPÉTERY, EMERICUS. I–II. Budapest, 1937–1938.
SSz	Sámándobok, szóljatok! (Szibéria őslakosságának népköltészete) Ford. BEDE ANNA. Budapest, 1973.
Sz	Századok, I (1867)–
SzIE	Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján. Szerk. SERÉDI JUSZTINIÁN. I–III. Budapest, 1938.
TF	A tejút fiai. (Tanulmányok a finnugor népek hitvilágáról.) Szerk: HOPPÁL MIHÁLY. Budapest, 1980.
ÚMNGy	Új Magyar Népköltési Gyűjtemény. Szerk. ORTUTAY GYULA. I–XVIII. Budapest.
VN	A vízi madarak népe (Tanulmányok a finnugor rokon népek élete és műveltsége köréből). Szerk. GULYA JÁNOS. Budapest, 1975.
VNGy	MUNKÁCSI BERNÁT – KÁLMÁN BÉLA: Vogul népköltési gyűjtemény. I–IV. Budapest, 1892–1963.

Bibliografia

- | | |
|--------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ALFÖLDI ANDRÁS | 1932: A tarchan méltóságnév eredete. MNy. 28: 205–220. |
| | 1933: A kettős király a nomádoknál. (Emlékkönyv Károlyi Árpád születése nyolcvanadik fordulójának ünnepére.) Budapest, 28–39. |
| ARANY JÁNOS | 1860: Naív eposzunk. Szépirodalmi Figyelő 1: 2–4, 17–19, 33–35. |
| ARANY LÁSZLÓ | 1862: Eredeti népmesék. Pest. |
| | 1870: Magyar népmeséinkről. A Kisfaludi Társaság Évkönyve 4: 108–191. |
| AUSTERLITZ, ROBERT | 1975: Szöveg és dallam a vogul dalokban. = VN. 9–34. |
| BABITS MIHÁLY | 1979: Az európai irodalom története. Budapest. |
| BAHRUSIN, SZ. V. | 1966: Az obi ugorok történetének alapvonásai. = Erdődi 1966. 413–433. |
| BAHRUSIN, SZ. N. | 1975: Osztják és vogul fejedelemségek a XVI–XVII. században. VN. 35–67. |
| BALASSA IVÁN | 1974: Mivel járulhat hozzá a néprajztudomány a honfoglaló magyarság életmódjának kutatásához? (Hozzászólásokkal.) Eth. 85: 575–604. |
| BALÁZS GÉZA | 1983: Tulajdonnevek a magyar népmesékben. II. Budapest, 1983. |
| BALÁZS JÁNOS | 1954: A magyar sáman révélete. Eth. 65: 416–440. |
| BALINT CSANÁD | 1970: A kalandozó hadjáratok újabb értelmezéséért. Valóság 13: 2, 71–74. |
| BALINT SÁNDOR | 1943: Sacra Hungaria. Hn. 1943. |
| | 1973 = 1976/A: Karácsony, húsvét, pünkösd. (A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából.) (2. ed.) Budapest, 1976. |
| | 1975: Szeged reneszánsz kori műveltsége. Budapest, 1975. |
| | 1976: A szegedi nemzet. (A szegedi nagytáj népelete. I.) A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1974/75–2. Szeged, 1976. |

- 1977/A: Ünnepi kalendárium. (A Mária-ünnepek és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából.) I–II. Budapest.
- 1977: A szegedi nemzet. (A szegedi nagytáj népélete. II.) A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1976/77–2. Szeged, 1977.
- BALLA TAMÁS 1970: Fehér virág és fehér virágszál. Bukarest.
- BÁN ALADÁR 1908: A samanizmus fogalma és jelenségei. Eth. 19: 81–91, 148–158, 214–226.
- 1908/A: A finnugor népek pogány istentisztelete. = Függelék Krohn 1908-ban 271–362.
- 1908/B: Néhány szó őseink istentiszteletéről. = Függelék Krohn 1908-ban, 363–375.
- 1977: Medvetisztelet a finnugor népeknél, különösen a lappoknál. Vö. Domokos 1977. 169–185.
- 1977/A: Az „ének” költészete a finnugor népeknél. Vö. Domokos 1977. 290–297.
- BARNA FERDINÁND 1872: A finn költészetről tekintettel a magyar ősköltészetre. Értekezések a Nyelv- és Széptudományok Köréből. 3 (1872–1873). 6. füz. (1872). 1–135.
- BARTHA ANTAL 1968: A IX–X. századi magyar társadalom. Budapest.
- 1988: A magyar nép őstörténete. Budapest.
- BARTHA ANTAL – CZEGLÉDY KÁROLY – RÓNA-TAS ANDRÁS (szerk.) 1977: Magyar őstörténeti tanulmányok. Budapest.
- BARTÓK BÉLA 1931: A népzene jelenségeiről. Magyar Minerva, (1931). 257–259.
- 1934: Népünk és a szomszéd népek zenéje. Budapest, 1934.
- 1935: Die Volksmusik der Magyaren und der benachbarten Völker. Ungarische Jahrbücher 194–258.
- BATTHYAN 1790: Sancti Gerardi episcopi Chanadiensis scripta et acta. Ed. Batthyan, Ignatius de. Albo-Carolinæ.
- BEDE ANNA – KÓHALMI KATALIN 1973. Sámándobok, szóljatok! (Szibéria őslakosságának népköltészete.) Budapest.
- BELLINGER, GERHARD, J. 1993: Nagy valláskalauz. Budapest.
- BERKOVITS ILONA 1953: A magyar feudális társadalom tükröződése a Képes Krónikában. Sz. 87: 72–107.

- BERZE NAGY JÁNOS 1907: Népmesék Heves- és Jász-Nagykun-Szolnok megyéből. Budapest.
- 1911: A zászlós kopja emléke Hevesben. Eth. 22: 124–125.
- 1914: Nap és tükör. Eth. 25: 342–343.
- 1925: A Szent László pénzéről szóló monda népmesei kapcsolatai. Eth. 36: 97–105.
- 1927: A csodaszarvas mondája. Eth. 39: 65–80, 145–164.
- 1929: Magyar szólásaink és a folklóre. I. Eth. 40: 153–161.
- 1932: Magyar szólásaink és a folklóre. II. Eth. 43: 97–141.
- 1934: A Szent László fűvéről szóló monda a népmesei kutatás megvilágításában. Eth. 45: 35–42.
- 1940: Baranyai magyar néphagyományok II. Pécs, 1940.
- 1957: Magyar népmesetípusok. I–II. Pécs, 1957.
- 1961: Égigérő fa. (Magyar mitológiai tanulmányok) (2. ed.) Pécs.
- 1979: A bűbajos lakat. Budapest.
- BIBÓ ISTVÁN 1927: A primitív ember világa. Szeged.
- 1932: Nomád népek lángelméi. Árpád. Szeged.
- 1933: Nomád népek lángelméi. Géza és Sarolt. Szeged.
- 1935: A számok szerepének és jelentésének kialakulása az emberiség történetében. A számok jelentése a IX–XIII. századi magyarság történetében. Szeged.
- BOBA, IMRE 1967: Nomads, Northmen and Slavs. (Eastern Europe in the ninth century.) The Hague-Wiesbaden.
- BODROGI TIBOR 1977: A magyar és az „urali rokonsági rendszer” viszonyának kérdéséhez. Népi Kultúra–Népi Társadalom, 10: 9–33.
- BONGARD–LEVIN–GRANTOVSZKIJ 1974: [ua., mint 1981.]
- 1981: Szkíthiától Indiáig. Budapest.
- BORNEMISSZA PÉTER 1955. Ördögi kísértetek. Ed. Eckhardt Sándor. Budapest.
- BURCHARD BÉLAVÁRY, MARCEL 1913: Un chevalier Hongrois a la cour du roi Arthur. Revue de Hongrie, 6: 12. t. 273–285, 371–385.
- BURICS JUDIT 1979: A magyarországi egyházszervezés kezdetei. [Vö. XIV. Országos Tudományos Diákköri Konferencia Társa-

- dalomtudományi Szekció – Tartalmi összefoglalások.] Eger, 193–194.
- COCCHIARA, GIUSEPPE 1962: Az európai folklór története. Budapest.
1965: Az örök vadember. Budapest.
- CORNIDES, DANIEL 1791: Commentatio de religione veterum Hungarorum. Vindobonæ.
- CSANÁDI IMRE – VARGYAS LAJOS 1954: Röpülj páva, röpülj! Budapest.
- CSÁNYI VILMOS 1980: Kis etológia. Budapest.
- CSENGERY ANTAL 1857: Az altáji népek ősvallása, tekintettel a magyar ősvallásra. A Magyar Tudós Társaság Évkönyvei 3. köt. 4. füz.
1884: Tanulmányok a magyar ősvallásról. Budapest.
- CSERNYECOV, V. NY. 1966: Adatok az obi-ugorok nemzeti szervezetének történetéhez. = Erdődi 434–444.
1975: Észak népei az újkőkorban. VN. 93–106.
1980: Az Urál vidéki sziklarajzok jelentése és rendeltetése. TF. 106–133.
- CSÓKA J. LAJOS 1967: A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása Magyarországon a XI–XIV. században. Budapest.
- CZEGLÉDY KÁROLY 1972: Gardizi „török” fejezeteinek magyarázatához. Álmos nevének származtatásaihoz. MNy 68: 138–145.
1974: A szakrális királyság a steppei népeknél (a kazároknál és a magyaroknál). MNy. 70: 11–17.
1975: Árpád és Kurszán (az Árpád-ház megalapításához). = Pais Dezső tudományos emlékülés Zalaegerszegen. Szerk: Szathmári István – Ördög Ferenc. Budapest.
1976: Etimológia és filológia (Bolgár–török jövevényszavaink átvételének történeti háttéréről.) = Az etimológia elmélete és módszere. Szerk. Benkő Loránd – K. Sag Éva. Budapest Nyelvtud. Ért. 89.
- DANKÓ IMRE 1962: Az almaszimbolika magyar vonatkozásai. Eth. 73: 558–589.
- DEÉR JÓZSEF 1938: Pogány magyarság – keresztény magyarság. Budapest
1945–1946: A IX. századi magyar történet időrendjéhez. Sz. 79–80: 3–20.

Bibliografia

-
- | | | |
|--------------------------|-------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| DEMETER ÁGNES | 1895: | Csallóközi és fejérmegyei népmondák. Eth. 6: 242–244. |
| DERCSÉNYI DEZSÓ (szerk.) | 1961: | A magyarországi művészet a honfoglalástól a XIX. századig. Budapest. |
| DERERA MIHÁLY | 1982: | Szárnyas istenkék, földi bálványkák. (Vogul monda feldolgozás. Teremtésmítosz.) Budapest. |
| DIENES ISTVÁN | 1974: | A honfoglaló magyarok. Budapest. |
| | 1975: | A honfoglaló magyarok és ősi hiedelmeik. = Uráli népek. Szerk: Hajdu Péter. Budapest, 77–108. |
| | 1978: | A honfoglaló magyarok lélekhiedelmei. = Szombathy Viktor: Régészeti barangolások Magyarországon. Budapest, 170–233. |
| | 1982: | A sámánok társadalmi szerepe a nomád államokban. Világosság, 23: 296–299. |
| DIÓSZEGI VILMOS | 1952: | A viaskodó táltosbika és a sámán állatalakú életlelke. Eth. 63: |
| | 1953: | Adatok a táltos révülésére. Eth. 64: 303–311. |
| | 1954: | A honfoglaló magyar nép hitvilága („ősvallásunk”) kutatásának módszertani kérdései. Eth. 65: 20–68. |
| | 1958: | A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben. Budapest, 1958. |
| | 1962: | Samanizmus. Budapest. |
| | 1967: | [ua., mint 1973.] |
| | 1969: | A honfoglaló magyarok hitvilágának történeti rétegei. I. A világfa. Népi Kultúra – Népi Társadalom, 2–3: 295–326. |
| | 1970: | A baraba törökök iszlám előtti samanizmusa és etnogenetikai tanulságai. Népi Kultúra – Népi Társadalom, 4: 161–241. |
| | 1971: | Az ősi magyar hitvilág. (szerk.) Budapest. |
| | 1973: | A pogány magyarok hitvilága (2. ed.) Budapest. |
| DOBOS ILONA | 1974: | Történeti mondáink legkorábbi rétege. Kand. ért. tézisei. Budapest. |
| | 1981: | Gyémánt kígyó. Budapest. |
| DOMANOVSKY SÁNDOR | 1905: | A Pozsonyi Krónika és a kisebb latin nyelvű prózai szerkesztések. Sz. 39: 397–419. |
| | 1906: | Kézai Simon mester krónikája. Budapest. |

-
- | | |
|-------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| DOMOKOS PÁL PÉTER | <p>1959: Júlia szép leány (Ballada monográfia). Eth. 70: 13–60.</p> <p>1975: Medveénekek. A keleti finnugor népek irodalmának kistükre. Szerk: Domokos Péter. Budapest.</p> <p>1977: Uralisztikai olvasókönyv. Budapest.</p> <p>1977/A: A finnugor népi hiáról. Vö. Domokos 298–312.</p> <p>1984: Finnugor – szamojéd (urali) regék és mondák. I–II. Szerk: Domokos Péter. Budapest.</p> |
| DÖMÖTÖR SÁNDOR | <p>1961: Dr. Bene Nagy János és a magyar mitológia. = Berze Nagy János: Égigérő fa. (Magyar mitológiai tanulmányok).² Pécs, 9–31.</p> <p>1968: Az ördögnek is kell gyertyát gyújtani. Világosság, 9: 152–156.</p> |
| DÖMÖTÖR TEKLA | <p>1958/A: Róheim, Géza: Hungarian and Vogul Mythology. (ism.) Eth. 69: 176–178.</p> <p>1958: Árpádházi Imre herceg és a csodaszarvas-monda. Filológiai Közöny, 3: 317–323.</p> <p>1964: Les variantes Hongroises des legendes médiévales du cerf. = Litterature hongroise – litterature européenne. Red. Sőtér, István – Süpek, Ottó. Budapest, 51–68.</p> <p>1964/A: Magyar népszokások Kelet és Nyugat között. Eth. 75: 189–197.</p> <p>1974: A népszokások költészete. Budapest.</p> <p>1976: Szájhagyomány és írásbeliség a középkori epikai költészetben. (Előadás a MTA Középkori Munkabizottságának Eszmetörténeti Ülésszakán 1976. okt. 20-án.)</p> <p>1979: Hitvilág. = MF 11. fej. 413–441.</p> <p>1981: A magyar nép hiedelemvilága. Budapest.</p> <p>1990: Népszokás, néphit, népi vallásosság. Budapest, Magyar Néprajz VII. Folklor 3. köt.</p> |
| DUGONICS ANDRÁS | <p>1820: Magyar példabeszédek és jeles mondások. I–II. Szege.</p> |
| DÜMMERTH DEZSŐ | <p>1971: Álmos fejedelem mítosza és valósága. Filológiai Közöny, 17: 404–430.</p> <p>1977: Az Árpádok nyomában. Budapest.</p> |
| ECKHARDT SÁNDOR | <p>1938: Kun analógiák a magyar ősvalláshoz. MNy., 34: 242–244.</p> |

Bibliografia

- 1940: Attila a mondában = Attila és hunjai. Szerk: Németh Gyula. Budapest, 143–216.
- ECSEDY ILDIKÓ 1973: Törzs és törzsi társadalom a VI. századi türk birodalomban. Keletkutatás, 65–83.
- 1976: A nomád társadalmak gazdasági és társadalmi szerkezetéről. = Őstársadalom és ázsiai termelési mód. Szerk: Tókei Ferenc. Budapest, 91–140.
- 1978: A magyarországi „Attila sírja”-hagyomány keleti hátteréről. Előmunkálatok a magyarság néprajzához, 3: 64–77.
- ERDÉLYI JÁNOS 1846–1848: Magyar népköltési gyűjtemény. (Népdalok és mondák.) I–III. Pest.
- 1851: Magyar közmondások könyve. Pest.
- ERDÉLYI ISTVÁN 1982: Az avarság és kelet a régészeti források tükrében. Budapest.
- ERDÉLYI LÁSZLÓ 1936: Magyar történelem, Művelődés-és államtörténet. I. Budapest, é. n.
- ERDÉLYI ZSUZSANNA 1976: Hegyet hágék, lőtöt lépek. (Archaikus népi imádságok.) Budapest.
- ERDÉSZ SÁNDOR 1984: Kígyókultusz a magyar néphagyományban. Debrecen.
- ERDŐDI JÓZSEF 1935: Magyar szampó. Szegedi Füzetek, 2: 195–210.
- 1966: Az urali népek történelme és műveltsége (szerk.) Budapest.
- 1970: Urali csillagnevek és mitológiai magyarázatuk. Budapest.
- FALVY ZOLTÁN 1961: Énekmondók a középkori Magyarországon. Filológiai Közlöny, 7: 86–106.
- FARAGÓ JÓZSEF 1947: Legényavatás Magyarkiskapun. Erdélyi Múzeum, 52: 112–118.
- 1978: Legényesték a kalotaszegi Kiskapun. Népismereti Dolgozatok, 220–231.
- 1981: Téli legényünnepek a kalotaszegi Kiskapun. Népismereti Dolgozatok 138–159.
- FEHÉR GÉZA – ÉRY KINGA – KRALOVÁNSZKY ALÁN 1962: A Közép-Duna-medence magyar honfoglalás- és kora Árpád-kori sírleletei. (Leletkataszter) Budapest.
- FERENCZI IMRE 1968: A népmonda. (Valóságélmény, hagyomány, költészet.) Kand. ért. tézisei, Budapest.

Bibliografia

- FETTICH NÁNDOR 1958: A regósénekekről. Eth. 69: 352–380.
1959: A Júlia szép leány balladáról. Eth. 70: 61–78.
- FODOR ISTVÁN 1975: Vereczke híres útján... Budapest.
- FRANK TIBOR – HOPPÁL MIHÁLY (szerk.) 1980: Hiedelem rendszer és társadalmi tudat. I–II. Budapest.
pest.
- FRAZER, JAMES GEORGE 1910: Totemism and Exogamy. London.
1965: Az aranyág. Budapest.
- FREUD, SIEGMUND 1912: Totem und Tabu. Wien.
- FÜLEP LAJOS (szerk.) 1970: A magyarországi művészet története. I., II. Budapest.
- GAÁL GYÖRGY 1822: Märchen der Magyaren. Wien.
- GÁLDI LÁSZLÓ 1960: A finnugor népi verselés tipológiai áttekintése. Irodalomtörténet, 48: 149–179., 302–323.
- GAVAZZI, MILOVAN 1975: A mordvin rojtos kötények délkelet-európai rokonsága. VN. 119–125.
- GECSE GUSZTÁV 1980: Vallástörténet. Budapest.
- GERECZE PÉTER 1893: A pécsi székesegyház. Budapest.
- GERÉB JÓZSEF 1893: Herodotos történeti könyvei. I–IV. Budapest.
- GERICS JÓZSEF 1961: Legkorábbi gesta-szerkesztéseink keletkezéssrendjének problémái. Budapest.
1962: Krónikáink szerepe a középkori jogéletben. (A váci egyházalapítás krónikás hagyományának kritikájához). Levéltári közlemények 3–14.
- GLASENAPP, HELMUTH VON 1981: Az öt világvallás. (3. ed.) Budapest.
- GLATZ FERENC 1996: A magyarok krónikája. (2. ed.) Budapest.
- GOMBOCZ ZOLTÁN 1914: Árpád-kori török személyeink. MNy. 10: 241–249, 293–301, 337–342; 11: 145–152, 243–252, 341–346, 433–439.
1916: A pannoniai avarok nyelvéről. MNy. 12: 97–102.
1917–1927: A magyar őshaza és a nemzeti hagyomány. Nyelvtudományi Közlemények, 45: 129–194; 46: 1–33, 168–193.
1921: A bolgár-kérdés és a magyar hűnmonda. Magyar Nyelv, 17: 15–21.
- GOMBOS LÁSZLÓ 1936: Adalékok regósdalaink rejtélyéhez. Vasi Szemle, 3: 394–395.

Bibliografia

- p>GRANTOVSKIJ Lásd Bongard–Levin...-nél
p>GREGUSS ÁGOST 1865: A balladáról. Pest.
p>GREXA GYULA 1922: Király György: A magyar Ősköltészet. (ism.) Irodalomtörténeti Közlemények, 32: 161–164.
p>GRIBOVA, L.SZ. 1980: A perui állatstílus jellemzése. TF 134–160.
p>GÜLYA JÁNOS 1959: Asszony-unokája. Budapest.
p>1960: Torem-isten népe. Budapest.
p>GURINA, N. N. 1975: A vízimadarak népe. = VN. 127–142.
p>GUNDA BÉLA 1957: A totemizmus maradványai a magyar táltoshagyományban. A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve 3: 63–72.
p>GYALLAY DOMOKOS 1962: A fehérló szerepe a székely hagyományban. Eth. 73: 389–403.
p>GYÁRFÁS ENDRE 1968: Az elvarázsolt hajtincs. A „pars pro toto” babonák eredete. Világosság, 9: 593–595.
p>GYÖRFFY GYÖRGY 1948: Krónikáink és a magyar őstörténet. Budapest.
p>1959: Tanulmányok a magyar állam eredetéről. Budapest.
p>1977: István király és műve. Budapest.
p>1977/A: Legenda és valóság Árpád személye körül. Kortárs, 21: 1. sz. 103–113.
p>1983: Gyulafehérvár kezdetei, neve és káptalanjának registra. Sz. 117: 1103–1134.
p>GYÖRY JÁNOS 1943: Adalékok XI. századi krónikáinkhoz. Egyetemes Philológiai Közlemények, 67: 214–221.
p>HAAN, LUDOVICUS AUGUSTUS 1870: Diplomatarium Békessienae. Pestini.
p>HAHN ISTVÁN 1980: Istenek és népek. (2. ed.) Budapest.
p>HAJDU PÉTER 1975: Uráli népek. (szerk.) Budapest.
p>HAJDU PÉTER – DOMOKOS PÉTER 1978: Uráli nyelvrokonaink. Budapest.
p>HALIKOV, A. H. 1975: A középső Volga-vidék és a finnugor őstörténet. VN. 163–190.
p>HARVA, UNO 1938: Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki.
p>HEINRICH GUSZTÁV 1912: Lohengrin. Egyetemes Philológiai Közlemények 33: 681–706.
p>HELLER BERNÁT 1912: Isten kardja. Eth. 23: 323–342.

- 1916/A: A fehér ló mondájának egy arab párdarabja. Eth. 27: 236–238.
- HERMANN ANTAL 1916: A Csanád-monda főeleme. Eth. 27: 161–168.
- 1893: A hegyek kultusza Erdély népeinél. Erdély 2: 24–30, 100–109, 137–141, 180–183, 238–242, 346–355, 368–394.
- HENSZLMANN IMRE 1846: A népmese Magyarországon. Szépirodalmi Szemle (1847.) 2. köt. 81. skk.
- HEVESI ISTVÁN 1996: A magyarság ősi hitvilága. Belvedere Meridionale 8: 1–2. sz. 34–36.
- HONKO, LAURI 1980: Finn mitológia. = TF. 188–213.
- HÓMAN BÁLINT 1925: A magyar hún-hagyomány és hún-monda. Budapest.
- 1925/A: A Szent László-kori Gesta Ungarorum és XII–XIII. századi leszármazói. Budapest.
- HONT FERENC 1940: Az eltűnt magyar színjáték. (Hivatásos színjátszásunk a honfoglalástól a mohácsi vészig.) Budapest.
- HONTI JÁNOS 1935: Magyar epikus hagyomány. Magyarságtudomány, 1: 126–136.
- 1936: Epikus néphagyomány. Magyarságtudomány, 2: 371–386.
- 1942: Anonymus és a hagyomány. Budapest.
- 1962: Válogatott tanulmányok. Budapest.
- 1962/B: A mese világa. Budapest.
- HOPPÁL MIHÁLY 1969: Gyermekijesztők I. = NKNT 2–3: 247–263.
- 1970: Az „igézés” – hiedelmkör alkotóelemei. = NKNT 4: 259–286.
- 1977: Az urali mitológiáról. = Domokos 261–280.
- 1977/A: Bevezetés az etnoszemiótikába. NKNT 10: 45–71.
- 1978: Hiedelemrendszer, világkép és mitológia. Szemiotikai tanulmányok. A társadalom jelei. Szerk: Hoppál Mihály. Budapest, 69–75.
- 1980: Népek és mitológiák. TF 9–26.
- 1980/A: Hiedelmek és hagyományok. Híd, 44: 241–254.
- 1980/B: Népművészet és etnoszemiótika (A magyar fejfák jelvilága). = NKNT 11–12: 191–217.
- 1980/C: A mitológiai kutatások eredményei. Magyar Tudomány, 25: 391–393.

- 1982: Hogyan cselekszünk a hiedelmekkel? Jel-kép, 3: 1, 25–32.
- 1982: Samanizmus napjainkban. A samanizmus mai formái a magyar nép hitvilágában. Világosság, 23: 288–295.
- 1988: Lásd még Tokarev.
- 1991: Sámánok (Lelkek és jelképek) Budapest.
- HOPPÁL MIHÁLY – ISTVÁNOVITS MÁRTON (szerk.)
1978: Mítosz és történelem. Budapest.
- HOPPÁL MIHÁLY–PENTIKÄINEN, J.
1992: Northern Religions and Shamanism. Budapest–Helsinki.
- HOPPÁL MIHÁLY – SADOVSZKY, O.
1989: Samanism: Past and Present. 1–2. (eds.) Budapest–Los Angeles.
- HORVÁTH CIRILL 1928: Középkori László-legendáink eredetéről. Irodalomtörténeti Közlemények 38:22–56, 161–181.
- HORVÁTH ISTVÁN 1979: Egy gyöngyszem, két gyöngyszem (Magyarózdi mesék). Bukarest, 1979.
- HORVÁTH JÁNOS 1817: A régi magyaroknak vallásbéli 's elkölcsi állapot-tyokról. Tudományos Gyűjtemény, 1: II. köt. 27–91.
- HORVÁTH JÁNOS, ID. 1944: A magyar irodalmi műveltség kezdetei (Szent István-tól Mohácsig). Budapest, 1944.
- 1976: A magyar irodalom fejlődéstörténete. Budapest, 1976.
- HORVÁTH JÁNOS, IFJ. 1954: Árpád-kori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái. Budapest.
- 1963: A hún-történet és szerzője. Irodalomtörténeti Közlemények, 73: 446–476.
- 1967: Székesfehérvár korai történetének néhány kérdése az írásos források alapján. Székesfehérvár Évszázadai, 1: 101–116.
- HORVÁTH SÁNDOR 1921: Jeképek, szólásmódok egy ismeretlen forrása. (A Physiologus.) Magyar Nyelvőr 49: 69–75.
- HUSZKA JÓZSEF 1908: Az istenfa. A Magyar Mérnök- és Építész Egylet Közlönye, 42: 157–181.
- IMREH BARNA 1978: Az alsórákosi „sereg”. Népismereti Dolgozatok, 1978. 232–237.
- IPOLYI ARNOLD 1854: Magyar Mythologia. Pest, 1851.
- 1929: 2. ed. I–II. Budapest.

Bibliografia

- IVANOV, JORDAN 1863: A középkori szobrászat emlékei Magyarországon. Pest.
1925: Bogomilszki knígi i legendü. Szofíja.
1976: Livres et legendes bogumiles. (Aux sources du Catharisme) Paris.
- JAKUBOVICH EMIL 1931: Honfoglalási hősi énekeink előadásformájához. MNy. 27: 265–276.
- JANKÓ JÁNOS 1892: Kalotaszeg magyar népe. Budapest.
1900: Adatok a sámán vallás megismeréséhez. Eth. 11: 211–220, 257–268, 326–333, 345–352, 394–399, 446–450.
- JÁVORI JENŐ 1975: A finnugor népek irodalmának bibliográfiája. Budapest.
- JOKI, AULIS J. 1975: A vándorló alma. = VN: 217–235.
- JÓRI JÁNOS 1970: A vallás kialakulásának kezdetei. Budapest, 175.
- JUHÁSZ PÉTER 1981: A totemizmus csökevényei a magyar és bolgár hitvilágban. (A kutyával és a farkassal kapcsolatos hiedelmek.) = Tanulmányok a bolgár–magyar kapcsolatok köréből. (A bolgár állam megalapításának 1300. évfordulójára.) Szerk: Dobrev, Csavdar – Juhász Péter – Mjatev Petar. Budapest, 145–175.
- JUNG KÁROLY 1980: A kiházasztatlanok halotti koronája. (Adalékok a halott lakodalmának kérdéséhez a jugoszláviai, vajdasági magyarság hagyományvilágában.) Eth. 91: 79–98.
- KÁLLAY FERENC 1861: A pogány magyarok vallása. Pest.
- KÁLLAY GÉZA 1985: Új Hold! Új Király! Valóság, 28: 3. sz. 99–105.
- KALLÓS ZSIGMOND 1935–1942: Regősdalaink rejtélye. Vasi Szemle, 2 (1935) 129–151, 215–249.; 3 (1936) 179–196.; 4 (1937) 77–86, 145–160.; 6 (1939) 313–321. Dunántúli Szemle, 7 (1940) 32–43., 153–163.; 8 (1941) 66–72.; 9 (1942) 271–281.
- KÁLMÁN BÉLA (szerk.) 1980: Leszállt a medve az égből. (Vogul népköltészet). Budapest.
- KÁLMÁNY LAJOS 1877–1878: Koszorúk az Alföld vad virágaiból I–II. Arad,
1881: Szeged népe I. Ős-Szeged népköltészete. Arad.
1882: Szeged népe II. A Temesköz népköltészete. Arad.
1885: Boldogasszony, Ősvallásunk istenasszonya. Akadémia-

- ai Értekezések a Nyelv- és Széptudományok Köréből. 12: 9. füz.
- 1887: Mythologiai nyomok a magyar nép nyelvében és szokásaiban. A hold nyelvahagyományainkban. Akadémiai Értekezések a Nyelv- és Széptudományok Köréből. 14: 5. füz.
- 1893/B: Világunk alakulásai nyelvahagyományainkban. Szeged.
- 1893/A: Gyermekijesztők és -rablók nyelvahagyományainkban. Eth. 4: 225–247, 314–322.
- 1914: Hagományok I–II. Vác–Szeged.
- KANDRA KABOS 1897: Magyar Mythologia. Eger.
- KANNISTO, ARTTURI 1977: A vogul medveünnepek. = Domokos 1977. 186–205.
- KAPOSVÁRI GYULA – SZABÓ VIKTOR
- 1956: A bánhalmi avar sírletelek. Jászkúnység, 3: 166–174, 235–241.
- KARÁCSONYI JÁNOS 1902: Vélemény Szent Imre herceg nejről. Sz. 36: 107–110.
- KARDOS TIBOR 1957: Adatok és szempontok a magyar dráma kezdeteihez. Filológiai Közlöny 3: 210–232, 303–338.
- 1960: Drámai szövegeink története a középkorban és a renaissance-ban. = Régi magyar drámai emlékek. (szerk.) Budapest, 5–192.
- KARJALAINEN, K. F. 1980: Az obi-ugor népek vallása. = TF. 353–377.
- KASSAI LÁSZLÓ 1947: Boszorkányok, gyertyások és csengősök. (Börvely népi hitvilágából.) Puszták népe, 2: 4, 236–241.
- KATONA IMRE 1972: Sárkányölő ikertestvérek. Újvidék.
- 1977: Tündérmesék Tápérol. Szeged.
- 1980: A magyar népköltészet finnugor rétegének kérdéséhez. Artes Populares, 6: 130–139.
- 1980/A: A magyar népi líra legrégibb rétege. Artes Populares, 6: 162–175.
- KATONA LAJOS 1889: A népmesékről. Pécs.
- 1890: Megjegyzések a török-palócz párhuzamokhoz. Eth. 1: 227–231, 364–371.
- 1896: Mythologiai irányok és módszerek. Eth. 7: 121–132.
- 1897: A magyar mythologia irodalma. Eth. 8: 266–279.
- 1912: Irodalmi tanulmányok I., II. Budapest, 1912.

- 1977: Vogul népköltés. = Domokos 213–330.
 1982: Folklór-kalendárium. Budapest.
- KÉPES GÉZA 1964: A magyar ősköltészet nyomairól. Irodalomtörténeti Közlemények, 68:1–22, 171–193.
 1972: Lásd NÉ
 1976: Az idő körvonalai. (Tanulmányok az ősi és modern költészetéről.) Budapest.
- KERÉNYI KÁROLY 1930: A csodaszarvas az Ezeregynapban. Eth. 41: 145–152.
 1931: Árpád és a növényi termést jelentő magyar személynevek. MNy. 27: 94–106.
 1977: Görög mitológia. Budapest.
- KIRÁLY GYÖRGY 1921: A magyar ősköltészet. Budapest.
- KIRÁLY PÉTER A Konstantín- és Metód-legenda magyar részletei. HIF 113–118.
- KISPÁL MADGOLNA 1938: Napszakok nevei az ugor nyelvekben. MNy. 34: 4–16., 76–83., 141–152., 225–235.
- KISZELY ISTVÁN 1992: Honnan jöttünk? (Elméletek a magyarok őshazájáról). Budapest, 247–263.
 1995: A magyarság őstörténete. Gödöllő.
- KLANICZAY GÁBOR 1994: Lásd Kristó 1994. 708–709.
- KLANICZAY TIBOR 1949: Régi magyar irodalom és folklór. Irodalomtörténet. 39: 205–214.
 1964: Ősköltészet. = A magyar irodalom története I. Főszerk: Sőtér István. Budapest, 13–32.
- KÓBORI JÁNOS 1894: A magyar dalnoki rend. (A Békési Evang. Reform. VI. Osztályú Gimnásium 1894/4. évi Értesítője. Békés, 3–26.)
- KOMORÓCZY GÉZA 1979: A sumer irodalmi hagyomány. Budapest.
- KON, I. SZ. 1981: Férfi és nő: szerepek és szimbólumok. Jel–Kép 2: 1, 11–20.
- KOROMPAY BERTALAN 1955: A jokulátor-kérdés az Igor-ének és más orosz párhuzamok megvilágításában. Filológiai Közöny, 1: 309–332.
- KOSÁRY DOMOKOS 1953: Bevezetés a magyar történelem forrásaiba és irodalmába. I. Budapest.
- KOVÁCS ÁGNES 1979: A hősmese. (Népmese műfajai és a népmese-katalogus I.) Ethnographia, 90: 457–479.

Bibliografia

- 1984: Az égigérő fa meséjének magyar redakciói és samanisztikus motívumai. *Eth.* 95: 16–30.
- KOVÁCS SÁNDOR, V. 1976: Bizánci Kultúra és magyar űsköltészet. Előadás a MTA Középkori Munkabizottságának Eszmetörténeti Ülésszakán 1976. okt. 20-án.
- 1984: Eszmetörténet és a régi magyar irodalom (Az űsköltészet és a kora középkor fejlődéstörténeti kérdései). = Eszmetörténeti tanulmányok a magyar középkorról Szerk: Székely György. Budapest, 107–145.
- KOZMA FERENC 1882: Mythologiai elemek a székely népköltészet és népéletben. Értékezések a Történeti Tudományok Köréből, 10: 6. sz.
- U. KÓHALMI KATALIN 1972: A steppék nomádja lóháton, fegyverben. Budapest.
- 1973: Magyarázatok. = SSz. 361–398.
- KÖLCSEY FERENC 1826: Nemzeti hagyományok. Élet és Literatura.
- KRISTÓ GYULA 1965: Megjegyzések az ún. „pogánylázadások” kora történetéhez. *AUSzH* 18.
- 1968: A történeti és politikai gondolkodás elemeinek fejlődése krónikairódal munkban. (Kand. ért. tézisei.) Budapest.
- 1970: űsi epikánk és az Árpád-kori íráshagyomány. *Ethnographia*, 69: 113–135.
- 1970/A: A tihanyi alapítólevél és XI. századi írásbeliségünk. *MNy.* 66: 208–210.
- 1972: XI–XIII. századi epikánk és az Árpád-kori írásos hagyomány. *Eth.* 83: 53–73.
- 1972/A: Kézai Simon és a XIII. század végi köznemesi ideológia néhány vonása. *Irodalomtörténeti Közlemények* 76: 1–22.
- 1974: A XI. századi hercegség története Magyarországon. Budapest.
- 1977: Törzsek és törzsi helynevek. = Magyar őstörténeti tanulmányok. Szerk: Bartha Antal–Czeglédy Károly–Róna-Tas András. Budapest, 211–223.
- 1977/A: História és kortörténet a Képes Krónikában. Budapest.
- 1978: Volt-e a magyaroknak ősi hun hagyományuk? Elő munkálatok a magyarság néprajzához. 55–64.

- 1980: Levedi törzsszövetségétől Szent István államáig. Budapest.
- 1981: Sírhelyekre vonatkozó adatok korai okleveleinkben. AUSz AH 71: 21–28.
- KRISTÓ GYULA – MAKK FERENC
- 1981: III. Béla emlékezete. Budapest.
- KRISTÓ GYULA
- 1982: A X. század közepi magyarság „nomadizmusának” kérdéséhez. Eth. 93: 463–474.
- 1994: Korai magyar történeti lexikon. (9–14. század.) [Főszerk.]. Budapest.
- 1995: A magyar állam megszületése. Szeged.
- 1996: Magyar honfoglalás, honfoglaló magyarok. Budapest.
- KRIZA JÁNOS
- 1863: Vadrózsák. Kolozsvár.
- 1972: Csókalányok. Budapest.
- KROHN GYULA
- 1908: A finnugor népek pogány istentisztelete. Budapest.
- KROMPACHER BERTALAN
- 1935: A Kalevala keletkezése. Budapesti Szemle, 239: 257–285.
- KÜRTÖSI KATALIN
- 1980–81: Sámánhitünk emlékei a magyar népmesékben. (A táltos és lova.) [Kéziratot szakdolgozat a JGYTF Történettudományi Tanszék könyvtárában.] Szeged, 204.
- LÁNG JÁNOS
- 1974: Lélek és isten. Budapest.
- 1978: Az őstársadalmak. Budapest.
- 1979: A mitológia kezdetei. Budapest.
- LÁSZLÓ GYULA
- 1944: A honfoglaló magyar nép élete. Budapest.
- 1945: Ősvallásunk nyomai egy számosháti kocsistörténetben. Kolozsvár.
- 1946: A népvándorlás lovas népeinek ősvallása. Kolozsvár.
- 1967: Hunor és Magyar nyomában. Budapest.
- 1971: Őstörténetünk legkorábbi szakaszai. (A finnugor őstörténet régészeti emlékei a Szovjetföldön.) (2. ed) Budapest.
- 1974/A: A népvándorláskor művészete Magyarországon. (2. ed.) Budapest.
- 1974/B: Vértesszőlőstől Pusztaszerig. Budapest.
- 1976: Különvélemény ősvallásunkról. Új Írás, 16: 6, 59–68.
- 1995: Egy elfelejtett magyar (?) monda nyomában. (Megjegyzések a nagyobbik csernyigovi ivófürtről.) Sz. 129: 101–106.

Bibliografia

- 1996: A honfoglaló magyarok. Budapest, 126.
- LEHMANN, ALFRED 1900: Babona és varázslat a legrégibb időkől a jelenkorig I–II. Budapest.
- LEHTISALO, T. 1980: A jurák–szamojéd mitológia vázlata. = TF. 400–421.
- LENGYEL DÉNES 1970: Régi magyar mondák. Budapest.
- LÉVI-STRAUSS, CANDE 1962: Le totemisme aujourd'hui. Paris.
- 1962: La pensée sauvage. Paris.
- LIGETI LAJOS 1963: Gyarmat és Jenő. (Tanulmányok a magyar nyelv élet-
rajza köréből.) Budapest.
- 1978: Régi török eredetű neveink. MNy. 84: 257–274.
- LIHACSEV 1950: Povest' vremennuh let. Red. Lihacsev D. S. – Romanov B. A. Moszkva–Leningrád.
- LOORITS, O. 1980: Az észti néphit alapvonásai. = TF. 163–187.
- LÖRINC LÁSZLÓ 1973: A honfoglalás előtti magyar eposz kérdése. Keletku-
tatás, 27–36.
- 1981: „...jurták között járok” (A belső-ázsiai hősének).
Budapest.
- LUBY MARGIT 1927: Babonás történetek. Eth. 28: 206–208.
- LUKÁCS GYÖRGY 1965: Az esztétikum sajátossága. I–II. Budapest.
- LUKÁCS JÓZSEF 1979/A: Istenek útjai. (A kereszténység előzményeinek tipo-
lógiaiához.) (3. ed.) Budapest.
- 1979/B: Történelem, filozófia, vallásosság. Budapest.
- LÜKŐ GÁBOR 1942: A magyar lélek formái. Budapest.
- 1957: A magyar népdalszövegek régi stílusa. Néprajzi Érte-
sítő 39: 5–48.
- 1965: Az ugor totemisztikus exogámia emlékei a magyar
folklorban. Eth. 76: 32–90.
- MADZSAR IMRE 1926: A II. Géza korabeli Névtelen. Budapest.
- MAGYAR KÁLMÁN 1975: Sámánok hagyatéka és a középkori magyar hitvilág.
Élet és Tudomány, 30: 1557–1562.
- MAILÁTH JÁNOS 1825: Magyarische Sagen und Märchen.
- MAKKAI ENDRE – NAGY ÖDÖN (szerk.) 1939: Adatok téli hagyományaink ismeretéhez. Erdélyi Tu-
dományos Füzetek, 103.
- MAKKAI LÁSZLÓ – MEZEY LÁSZLÓ 1960: Árpád-kori és Anjou-kori levelek. Budapest.
- MAKKAY JÁNOS 1964: Megjegyzések a „fanyűvő Sámson” ikonográfiájához.
Archaeologiai Értesítő 91: 215–217.

Bibliografia

- MÁLYUSZ ELEMÉR 1966: Krónika problémák. Századok, 100 :713–762.
1967: A Thuróczy-krónika és forrásai. Budapest.
- MARK, KARIN 1975: A finnugor népek eredete és az embertan. = VN: 265–282.
- MARKELOV, M. 1980: Halottkultusz a Volga-Kámai finnugor népek temetési szokásaiban. = TF.333–350.
- MÁROSI TERÉZ 1981: Tulajdonnevek a magyar népmesékben. Budapest.
- MATOLCSI JÁNOS 1982: Állattartás őseink korában. Budapest.
- MEDNYÁNSZKY ALAJOS 1829: Erzählungen, Sagen und Legenden aus Ungarns Vorzeit. Pest.
- MESTERHÁZY KÁROLY 1967: Daten zur Struktur der Familien des gemeinen Volkes in der Landnahmezeit. A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, 1966–67. 115–119.
1980: Nemzetiségi szervezet és az osztályviszonyok kialakulása a honfoglaló magyaroknál. Budapest.
1994: Többgyökerű ősi vallásunk emlékei. = Honfoglalás és régészet. Szerk: Kovács László. Budapest, 195–205.
- MÉSZÁROS ISTVÁN 1961: Középkori kolduló diákjaink. Filológiai Közöny, 7: 107–116.
- MÉSZÁROS ISTVÁN 1963: Krónikáink „diák”-jai. Filológiai Közöny, 9: 161–170.
- MÉSZÖLY GEDEON 1952: Az ugorkori sámánosság magyar szóbeli emlékei. MNy. 48: 46–61.
- MEULI, KARL 1935: Scythica. Hermes, 70: 146–176.
- MEZEY LÁSZLÓ 1979: Deák-ság és Európa. (Irodalmi műveltségünk alapvetésének vázlata.) Budapest.
- MOLNÁR ERIK 1949: A magyar társadalom története az őskortól az Árpád-korig. Budapest.
- MOLNÁR JÓZSEF 1982: A gyimesi csángók szimbólumrendszeréhez. (Előadás a JGYTF Történettudományi Tanszéken, 04. 29–30.)
- MONACIS, LAURENTIUS DE 1758: Carmen, seu Historia de Carolo II. cognomento Parvo rege Hungariae. = Laurentii De Monacis Veneti Cretae cancellarii Chronicon de rebus Venetiis. Ed. Cornelius, F. Venetiis, 321–338.
- MORAVCSIK GYULA 1914: A csodaszarvas mondája a bizánci fróknál. Egyetemes Filológiai Közöny, 280–292; 333–338.

Bibliografia

- | | | |
|--------------------|----------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| | 1926: | A csodaszarvas mondája Bizáncban. Eth. 37: 146. |
| | 1935: | Abaris Priester von Apollon. Kőrösi Csoma-archivum, 4: 104–118. |
| | 1950: | Bíborbanszületett Konstantin: A birodalom kormányzása. (ed.) Budapest. |
| | 1953: | Bizánc és a magyarság. Budapest. |
| | 1984: | Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai. Budapest. |
| MOSINSZKAJA, V. J. | 1980: | Óskori szoborművészet Nyugat-Szibériában. = TF. 59–88. |
| MUNKÁCSI BERNÁT | 1887: | Votják népköltészeti hagyományok. Budapest. |
| | 1894: | Régi magyar népdalok. Eth. 5: 373–374. |
| | 1896: | A régi magyar lovas temetkezés keleti változatai. Eth. 7: 297–323. |
| | 1896/A: | Adalékok a magyarok pogánykori vallásos képzetéhez. Eth. 7: 220–229. |
| | 1907: | Adalékok a rontó bábuval való varázsláshoz. Eth. 18: 58–60. |
| NAGY OLGA | 1973: | A mitikus hős. Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények, 17: 287–302. |
| | 1974: | Hősök, családok, ördögök. Bukarest, 220. |
| | 1976: | Széki népmesék. Bukarest. |
| | 1978: | A táltos törvénye. (Népmese és esztétikum.) Bukarest. |
| NAGY GÁBOR, O. | 1966: | Magyar szólások és közmondások. Budapest. |
| NÉGYESY LÁSZLÓ | 1910: | A magyar költészet eredete. Budapesti Szemle, 144: 406, 38–60. |
| NÉMETH GYULA | 1930: | A honfoglaló magyarság kialakulása. Budapest. |
| | 1932: | A nagyszentmiklósi kincs feliratai. MNy. 28: 129–139. |
| | 1966: | Magyar törzsnevek a baskíroknál. Nyelvtudományi Közlemények. 68: 35–50. |
| NOVICKIJ, GRIGORIJ | 1973: | Kratkoe opisanie o narode ostjackom. (Rövid leírás az osztják népről, 1715.) Ford. Ferincz István. Szeged, Studia Uralo-Altaica 3. |
| ORBÁN BALÁZS | 1868–73: | A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi s népismereti szempontból. I–VI. Pest. |

Bibliografia

- p>ORTUTAY GYULA 1935: Nyíri és rétközi parasztnesék. Gyoma.
-
- 1949: A magyar néprajztudomány elvi kérdései. Eth. 50: 1–24.
-
- 1953: Az „európai” ballada kérdéséhez. = Emlékkönyv Kodály Zoltán 70. születésnapjára. (szerk.) Budapest.
-
- 1960: A magyar népköltészeti kutatás története. = Cocchiara 1962. 519–548.
-
- 1967: (Irodalom és folklór) Bevezetés. Helikon, 13: 3–6.
p>OTROKOCSI FORIS FERENC 1693: Origines Hungaricæ. I–II. Franequeræ.
p>PAASONEN, H. 1907: Jós, javas, javos. Nyelvtudományi Közlemények, 37: 335–336.
-
- 1907/A: A finn és cseremisiz isten-névről. Nyelvtudományi Közlemények, 37: 14–21.
p>PAIS DEZSŐ 1948: Reg. (A régi magyarság szellemi életének kérdésköréből) = Magyar Századok. Budapest, 5–23.
-
- 1958: Középkori diákjaink és a krónikabeli hétmagyar-gyíák-lázár mozzanatok. Filológiai Közlöny, 4: 671–676.
-
- 1959: Totem-halmozás Álmos vezér származása körül? MNy. 54: 76–80.
-
- 1975: A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből. Budapest.
p>PAKSA KATALIN 1982: Kis hangterjedelmű öt- és négyfokú dalaink keleti rokonsága. Eth. 93: 527–553.
p>PAULER GYULA 1900: A magyar nemzet őstörténete Szent Istvánig. Budapest.
p>PÁLÓCZI HORVÁTH ÁDÁM 1953: Örödfélszáz ének. (Pálóczi Horváth Ádám dalgyűjteménye az 1813. évből.) Ed. Bartha Dénes – Kiss József. Budapest.
p>PÁPAY JÓZSEF – FAZEKAS JENŐ 1934: Északi osztják medvénekek. Debrecen.
p>PAULSON, I. 1958: Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker. Stockholm.
p>PAULSON, IVAR 1975: A világkép és a természet az észak-szibériai népek vallásában. VN: 283–293.
-
- 1980/A: Az ősök kultusza a permi és volgai-finn népeknél. TF. 315–332.

- 1980/B: Az észak-eurázsiai háziszellemek és bálványaik. TF. 422–435.
- PERTOVICH EDE 1971: Szent Mór pécsi püspök. Vigilia, 37: 85–93.
- PETZ GEDEON 1891: Magyar és német hegedősök. Irodalomtörténeti Közlemények, 1: 22–31.
- PÓCS ÉVA, CS. 1963: Kötés és oldás a magyar néphitben. Eth. 74: 565–612.
- 1968: A magyar ráolvasások műfaji és rendszerezési problémái. = NKNT 1: 253–280.
- 1980: Stilisztikai tényezők összefüggései a ráolvasók funkciójával. = NKNT 11–12: 469–485.
- 1983: Tér és idő a néphitben. Eth. 94: 177–206.
- 1993: Lásd Bellinger.
- RÁSONYI LÁSZLÓ 1960: A székelv név eredete. MNy 56: 186–194.
- REUTERSKIÖLD, E. 1980: A lappok mitológiája. TF. 231–246.
- RIEDL FRIGYES 1881: A magyar hunmondák. Budapesti Szemle, 27: 321–340.
- RÓHEIM GÉZA 1912: Sámánkodó gyógyítás egy gyermekversben. Eth. 22: 360–362.
- 1914: A varázserő fogalmának eredete. Budapest.
- 1915: A külső lélek és szynonymái a népmesében. Eth. 26: 299–301.
- 1917: A kazár nagyfejedelem és a turulmonda. Eth. 29: 58–99.
- 1920: Adalékok a magyar néphithoz. (Második sorozat.) Budapest.
- 1925: Magyar néphit és népszokások. Budapest.
- 1954: Hungarian and Vogul mythology. New York.
- ROMBANGYEJEVA, E. J. 1975: Az asszonyi élet. = VN: 299–308.
- RÓNA-TAS ANDRÁS 1978: A nyelvrokonság. (Kalandozások a történeti nyelv tudományban.) Budapest.
- RUGYENKO, SZ. I. 1980: Az osztjások és vogulok rajzművészete. TF. 378–399.
- SALAMON ANIKÓ 1979: Egy büntető rítus jelentései. Tett, 11: 3, 23–25.
- SANTARCANGELI, PAOLO 1970: A labirintusok könyve. (Egy mítosz és egy szimbólum története.) Budapest.
- SCHEIBER SÁNDOR 1977: Folklor és tárgytörténet. 1–2. köt. Budapest.

- SEBESTYÉN ÁDÁM 1979–1981: Bukovinai székely népmesék. I–II. köt. Szekszárd.
- SEBESTYÉN GYULA 1891: Egy név szerint említett árpádkori jokulator. Irodalomtörténeti Közlemények, 1: 31–35.
- 1900: „Gyászmagyarok”. (Adalékok a középkori énekmondók történetéhez.). Eth. 11: 1–11, 49–62., 111–115.
- 1902/A: Regös-énekek. Budapest.
- 1902/B: A regösök. Budapest.
- 1904: A magyar honfoglalás mondái. I–II. köt. Budapest.
- SERES ANDRÁS 1981: Erdők, vizek csodás lényei Háromszékben és a környező vidékeken. Népismereti Dolgozatok, 185–196.
- SERVICE, ELMAN R. – SAHLINS, MARSHALL O. – WOLF, ERIC E. 1973: Vadászok, törzsek, parasztok. Budapest.
- SÍK SÁNDOR 1935: A középkori magyar Szent László-himnusz eredetiségének kérdéséhez. Szegedi Füzetek, 2: 2–14.
- SILAGI 1978: Gerardi Moresenæ Æcclesie sev Csanadiensis episcopi Deliberatio supra hymnum trium puerorum. Ed. Silagi, Gabriel. Turuholti.
- S[OLYMOSSY] S[ÁNDOR] 1921: Király György: A magyar ősköltészet. Budapest (ism.) Eth. 32: 145–146.
- 1921/A: A matriarchátus nyomai a folklórban. Társadalomtudomány I: 136–141.
- 1921/B: A népmese problémái. Társadalomtudomány, 1: 557–578.
- 1922: Keleti elemek népmeséinkben. Eth. 33: 30–44.
- 1927: A vasorrú bába és mítikus rokonai. Eth. 38: 217–235.
- 1927/A: Névmágia. MNy. 23: 83–99.
- 1929: Magyar ősvallási elemek népmeséinkben. Eth. 40: 133–152.
- 1929/A: Hét vezér kürt-mondája. Eth. 40: 17–39.
- 1930: Az „égbenyúló fá”-ról szóló mesei motívumok. Eth. 41: 61–62.
- 1931: Népmeséink sárkány-alakja. Eth. 42: 113–132.
- 1930: Az „Égbe nyúló fá”-ról szóló mesei motívumunk. Eth. 41.
- 1934: Monda. = A magyarság néprajza. Szerk.: Viski Károly. III. Budapest, 183–255.

Bibliografia

- 1942: A magyar csodaszarvas-monda. Magyarágtudomány, 1: 157–175.
- SUHAJDA ÁGNES 1971: A föld és a világ keletkezése a Kalevalában meg a vogul énekekben, mondákban. Budapest.
- SZABÓ KÁROLY 1869: A magyar vezérek kora. (Árpádtól Szent Istvánig.) Pest.
- 1881: A királyi regösökről. Sz. 15: 553–568.
- SZABÓ JUDIT 1977: Rózsa királyfi. Bukarest.
- SZABOLCSI BENCE 1928: A középkori magyar énekmondók kérdéséhez. Irodalomtörténet, 17: 219–236.
- SZAMOTA ISTVÁN – ZOLNAI GYULA
1902–1906: Magyar oklevél-szótár. Budapest.
- SZEGFÜ LÁSZLÓ 1968: Eretnekiség és tirannizmus. Irodalomtörténeti Közlemények, 72: 501–516.
- 1972: Az Ajtony-monda. AUSzH. 40: 3–30.
- 1973: La missione politica ed ideologica di San Gerardo in Ungheria. = Venezia e Ungheria nel Rinascimento (a cura di Vittore Branca). Firenze. 23–36.
- 1974/A: Sarolta. = Középkori kútfontok kritikus kérdései. Szerk.: Horváth János – Székely György). Budapest, 239–251.
- 1974/B: A Thonuzoba-monda. A Szegedi Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei 1974. I. Szeged, 1: 275–285.
- 1977: A kerlési (cserhalmi) ütközet leányrablás epizódjának nyomozása. A Juhász Gyula Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei 1977. I. Szeged, 1: 23–31.
- 1978/A: Az államszervező harcok során keletkezett hősenekről. Mítosz és történelem. Szerk: Hoppál Mihály – Istvánovits Márton. Bp 48–54.
- 1978/B: I. László alakja a középkori forrásokban. A Juhász Gyula Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei 1978. I. Szeged, 1: 37–46.
- 1979/A: Gellért püspök halála. AUSzH, 66: 19–28.
- 1979/B: On the Heroic Epic from the Times of the Organization of the Hungarian State. = Myth and History.

- Ed. Hoppál Mihály. Budapest, 14–15.
- 1980: Vata népe. AUSzH 67: 11–19.
- 1981/A: Pogányság és kereszténység a XI. századi Magyarországon. = Fejezetek a régebbi magyar történelemből. Szerk: Makk Ferenc.
- 1981/B: Megjegyzések Thonuzoba históriájához. Sz. 116: 1060–1078.
- 1985: Pogánykori hőseink utolsó évszázada. = A magyar vers. Szerk: Béládi Miklós – Jankovics József – Nyerges Judit. Budapest, 47–50.
- SZÁDECZKY-KARDOSS, SAMU
- 1972: Ein Versuch zur Sammlung und chronologischen Anordnung der griechischen Quellen der Awarengeschichte nebst einer Auswahl von anderssprachigen Quellen. AUSz, Acta Antiqua et Archaeologica 16.
- SZEIBERT ZSUZSANNA
- 1976: Egy szimbólum kétféle jelentése a X–XI. századi magyarság hiedelemvilágában. Kézirat. Szeged, JGYTF Történettudományi Tanszék, Kézirattár 972. sz.
- SZÉMAN, ZSUZA
- 1974: Das Wiesel im ungarischen Volkslauben und Brauchtum. Acta Ethnographica, ASH, 23: 45–61.
- SZENDREY ÁKOS
- 1928: Az Ósmagyar temetkezés. Eth. 39: 12–26.
- 1941: A halott lakodalma. Eth. 52: 44–53.
- 1942: A magyar áldomás. Eth. 53: 123–131.
- 1946: A magyar lélekhit. Eth. 57: 34–46.
- 1948: A magyar néphit kutatása. Budapest.
- 1952: Legényavatás. Eth. 63: 358–370.
- 1959: A napforduló és a mágikus állatvédés összekapcsolódásának kérdése. (Az állatok első kihajtása). Eth. 70: 313–343.
- SZENDREY ZSIGMOND
- 1940: A magyar népszokások ősi elemei. Eth. 51: 352–360.
- SZERB ANTAL
- 1972: Magyar irodalomtörténet. (5. ed.) Budapest.
- SZILÁGYI FERENC
- 1954: „Egyen meg a fejilló!” (Adalék Csokonai népiességéhez.) MNy. 50: 387–396.
- SZILÁRDY ÁRON
- 1882: Három hegedős ének. Sz. 16: 25–40.
- 1905: Höcsön. MNy. I: 411–412.
- 1905/A: Vasgyűrű. MNy. I: 411.

Bibliografia

- SZMIRNOV, I. NY. 1980/A: A permjákok szellemi kultúrájáról. = TF. 249–272.
1980/B: A votjákok (udmurto) hiedelmei. = TF. 273–292.
1980/C: Cseremis (mari) hiedelmek és áldozatok. = TF. 293–314.
- SZÓNYI OTTÓ 1906: A pécsi püspöki múzeum kőtára. Budapest.
- SZTRIPSZKY HADOR 1908: Igriczek-ének koldusok. Eth. 19: 345–353.
- SZÜCS JENŐ 1971: „Gentilizmus.” A barbár etnikai tudat kérdése című értekezésének vitája. Történelmi Szemle, 14: 188–211.
1972: „A gentilizmus – A barbár etnikai tudat kérdése” című kandidátusi értekezésének 1972. február 28-i nyilvános vitája. A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai és Történettudományi Osztályának Közleményei. 21: 153–200.
1973: Társadalomelmélet, politikai teória és történetiszemlélet Kézai Simon Gesta Hungarorumában. Sz. 107: 569–643, 823–878.
1974: Nemzet és történelem. Budapest.
1992: A magyar nemzeti tudat kialakulása. Red. Zimonyi István. Szeged.
- SZÜCS SÁNDOR 1936: Táltosok és boszorkányok a Nagysárréten. Eth. 47: 39–48.
1945: Az égbenyúló fa a sárréti néphitben. Eth. 56: 23–26.
1948: Sárréti pákásztemetkezések. Eth. 59: 72–77.
1943: Adatok az alföldi táltosok ismeretéhez. Eth. 54: 84–85.
1951: Időért viaskodó táltosok. Eth. 62: 403–409.
1952: Ősi mintájú ábrázolások pásztori eszközökön. Eth. 63: 160–166.
- TAGÁNYI KÁROLY 1918: A hazai élő jogszokások gyűjtéséről III. Eth. 29: 24–49.
- TAKÁCS LAJOS 1977: „Kapával ásni...” (A földművelés korai időszaka kutatásának néhány kérdése.) NKNT 10: 35–44.
- TASNÁDI KUBACSKA ANDRÁS 1958: A mondák állatvilága (2. ed.) Budapest.
- TÁRKÁNY SZÜCS ERNŐ 1981: Magyar jogi népszokások. Budapest.
- TIMKÓ IMRE 1970: A vándorló magyarság kapcsolatai a keleti kereszténységgel a honfoglalás előtt. Vigilia, 36: 507–516.

- 1970/A: A honfoglaló magyarok és a bizánci kereszténység (IX–X. század). Vigilia, 36: 659–667.
- 1970/B: A latin- és görög szertartású kereszténység együttélése Szt. István uralkodásának idejében. Vigilia, 36: 727–732.
- TOKAREV, SZ. A. (főszerk.) 1988: Mitológiai enciklopédia. I–II. Budapest.
- TOLDY FERENC 1851: A magyar nemzeti irodalom története. (Ó- és középkor) Pest.
- 1868: Nemzeti történelmünk kezdetei. Sz. 2: 376–394.
- TOMKA PÉTER 1978: Avarok a Kisalföldön. = Szombathy Viktor: Régészeti barangolások Magyarországon. Budapest, 124–169.
- TOMPOS ERZSÉBET, CS. 1963: A „fanyűvő” Sámson. Archaeológiai Értesítő, 90: 113–118.
- TONELLI SÁNDOR 1936: Az emberi civilizáció kezdetei. Budapest.
- TÓTH SÁNDOR 1983: A fehér és fekete magyarok kérdéséhez. AUSZAH 75:3–9.
- TÓTH ZOLTÁN, INOKAI 1945–46: Tuhutum és Gelu. (Hagyomány és történeti hitelesség Anonymus művében.) Sz. 79–80: 21–84.
- TÓKEI FERENC 1968: A társadalmi formák elméletéhez. Budapest.
- 1975: Az ázsiai termelési mód kérdéséhez. Budapest.
- 1976: Őstársadalom és ázsiai termelési mód. (Szerk.) Budapest.
- TRENCSÉNYI-WALDAPFEL IMRE 1963: Mitológia. (5. ed.) Budapest.
- THURY JÓZSEF 1890: Ős költészetünk. = A Kis-Kun-Halasi Helv. Litv. Lyceum Értesítője az 1899–90-ik Tanévről. Halas, 3–45.
- TURI, JOHAN 1980: A lappok életéről szóló visszamlékezés. = TF. 214–230.
- [TURÓCZI –] TROSTLER JÓZSEF 1921: Király György: A magyar ősköltészet (ism.) Magyar Nyelvőr, 50: 144–147.
- ÚJFALUSSY JÓZSEF – LAMPERT VERA 1974: Bartók Breviárium. Budapest.
- VÁCZY PÉTER 1938: Gyula és Ajtony. = Emlékkönyv Szentpétery Imre születése hatvanadik évfordulójának ünnepére. Budapest, 475–506.

Bibliografia

- 1940: A hunok Európában. = Attila és hunjai. Szerk. Németh Gyula. Budapest, 61–142.
- 1944–46: Anonymus és a Justinus-kivonat. Turul, 62–63: 1–13.
- VAJAY, SZABOLCS DE 1968: Der Eintritt des ungarischen Stämmebundes in die europäische Geschichte. Mainz, 862–933.
- VAJDA LÁSZLÓ 1951: Ritus–tanulmányok (I. A ház középoszlopának szakrális szerepéhez.). Eth. 62: 50–72.
- VALENTÉNYI GYÖRGY 1909: A Kis-Kárpáti tót nép élete, viselete és szokásai. II. Eth. 20: 106–112.
- VÁMOS FERENC 1943: Kozmosz a magyar mesében. Budapest.
- VARGA ZSIGMOND 1932: Általános vallástörténet. I. Debrecen.
- VARGYAS LAJOS 1960: Kutatások a népballada középkori történetében. II. A honfoglaláskori hősi epika továbbélése balladáinkban. Eth. 71: 479–515.
- 1961: Szibériai hősenek-elemek a magyar mesekincsben. Néprajzi Közlemények, 6: 1.sz. 3–15.
- 1967: Honfoglalás előtti műveltségünk maradványai a néphagyományban. Magvető, 1967. 2. sz. 273–312.
- 1976: A magyar népballada és Európa. I–II. köt. Budapest.
- 1979: A honfoglaló magyarság hitvilágának legfejlettebb rétege a nyelv és folklór tükrében. Kortárs, 23: 127–136.
- 1991: Folklór és őstörténet (Módszertani megfontolások) = A Duna menti népek hagyományos műveltsége. Szerk: Halász Péter. Budapest, 27–31.
- VARJAS BÉLA 1967: Irodalom és folklór határmezsgyéjén. (Vázlat énekes epikánk életrajzához.) Helikon, 13: 27–40.
- VENCZEL GUSZTÁV 1850: Eszmetörödékek a magyar nemzeti hősmonda történettudományi méltatására. = Reguly-album. Pest, 1–93.
- VÉRTES LÁSZLÓ 1965: Az őskőkor és az átmeneti kőkor emlékei Magyarországon. Budapest.
- VIKÁR BÉLA 1899: Regös. Magyar Nyelvőr 28: 97–102.
- 1905: Somogy megye népköltése. Budapest.
- 1906: A regös ének. Magyar Nyelvőr, 35: 97–107, 155–162, 245–263, 351–357.

Bibliográfia

- | | | |
|-------------------|-------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| | 1962: | Kalevala. [Ford.] Budapest. |
| VOIGT VILMOS | 1965: | A samanizmus mint kutatási probléma. Nyelvtudományi Közlemények, 67: 379–390. |
| | 1972: | Középkori folklór alkotások elemzése. Budapest. |
| | 1975: | A szibériai samanizmus. Nyelvtudományi Közlemények, 77: 206–214. |
| | 1976: | A középkori epika néprajzi távlatai. Előadás a MTA Középkori Munkabizottságának Eszmetörténeti Ülésszakán 1976. október 20-án. |
| | 1977: | A samanizmus mint etnológiai kutatási probléma. = Domokos 251–260. |
| | 1977: | Shamanism in Siberia (A Sketch and a Bibliography). Acta Ethnographica, 26: 385–395. |
| | 1982: | A samanizmus Euráziában. (Nemzetközi konferencia Sárospatakon, 1981. szeptember 14–19.). Eth. 93: 306–309. |
| WENCZEL | | Lásd Venczel. |
| WLISLOCKI HENRIK | 1894: | Fákra aggatott fogadalmi rongyok a magyar néphitben. Eth. 5: 320–326. |
| ZÁVODSZKY LEVENTE | 1904: | A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai. Budapest. |
| ZELENIN | 1936: | Kult ongonov v Sibiri. Moskva–Leningrad. |
| ZELENYIN, D. K. | | Lásd még Zelenin. |
| | 1980: | Ember alakú ongonok a szibériai népeknél. = TF. 89–105. |
| ZLINSZKY ALADÁR | 1927: | A névvarázs. MNy. 23: 100–109. |
| ZOLOTARJOV, A. M. | 1980: | Társadalomszervezet és dualisztikus teremtmítoszok Szibériában. = TF. 29–58. |
| ZSIRAY MIKLÓS | 1937: | Finnugor rokonságunk. Budapest. |

Note

I Antichissime credenze

1. Szegfű 1980. 11.
2. László 1961. 189–196.; Hajdu–Domonkos 1978. 51–54.
3. Vértess 1965. elszórtan; ŐK 1: 1, 39.; Láng 1979. 270–273.

I Il rispetto verso gli spiriti degli avi

1. Láng 1974.; Lukács 1965. 1: 13–14, 18, 322–336, 349.; Lukács 1979. 124.
2. MEM 3: 24.
3. Láng 1974. 55, 117.; Lukács 1965. 1: 127.; László 1944. 497.; Ipolyi 1: 287–288.; Dömötör 1981. 166.; Honko 1980. 188.; Láng 1979. 217.; Hoppál 1977. 275–276.; Gulya 1959. 186.
4. László 1944. 380.; ŐK 1: 1, 270.; Bálint 1977. 268.; HH 49.; Lehtisalo 1980. 405.; MF 419.; Munkácsi 1896. 318.
5. Kandra 1897. 298, 328, 332, 337.; Dömötör 1981. 132.; Horváth 1979. 119–120.; Lóorits 1980. 182.; Szmírnov 1980/B. 273.; SSz 141.; László 1943. 115.; Kaposvári–Szabó 1956. 171.
6. Kandra 1897. 188, 503.; Ipolyi 2: 175.; NÉ 152, 291.; Reuterskiöld 1980. 244.; Dömötör 1981. 142.; MF 428.; Diószegi 1973. 71.; SSz 310.; Berze Nagy 1: 480–481.; Jankó 1982. 199.; Berze Nagy 1: 457.; Ipolyi 1: 292, 319, 177.; NÉ 147.; Berze Nagy 2: 85, 241.; VNGy 1: CCIX.; NL 5: 269.
7. László 1944. 492.; Láng 1974. 121–122.; Pais 1975. 185.; Ipolyi 1: 299.; Ipolyi 2: 291.; NÉ 40–41, 50, 176, 342.; HH 39.; MF 419.; SSz 143.; Berze Nagy 2: 49, 268, 271, 277, 278.; Róheim 1915. 299–301.; VNGy 1: CXXX–CLXXXI.

8. Láng 1978. 343.; Zelenyin 1980. 90, 100.; Karjalainen 1980. 372.; Láng 1979. 218. 386–406.; Bán 1908/A 334.; VNGy I: CLXXXII.; Láng 1974. 80, 77, 38, 89.; Dienes 1978. 204–206.; Pais 1975. 188.; Röheim 1920. 26–28.; HH 246.; NÉ 248.; Láng 1978. 343.; Diószegi 1973. 26–27.; Láng 1979. 208, 218, 224–231.; SSz 263.; ŐK I: 1, 282.; O. Nagy 1966. 429–431.; Berze Nagy I: 404.
9. Láng 1974. 83, 90.; Pais 1975. 328.; Kandra 1897. 423.; Láng 1978. 343.; Láng 1979. 218.; Lukács 1979. 127.; Paulson 1980/A 331–332.; Tárkány Szűcs 1981. 179.
10. SRH I. 39, 491.; SRH II. 379–380, 399, 491. ecc.
11. Láng 1974. 90.; MÁBC 185–186.; Dömötör 1981. 35–36.; Szmírnov 1980/b 275.; Szmírnov 1980/a 263.; Láng 1979. 221–224.; Gulya 1959. 186.; Bongard-Levin-Grantovszkij 1981. 67.; László 1944. 170, 394, 221, 376.; Láng 1974. 163.; Kandra 1897. 171.; Bálint 1976. 321–322.; Ipolyi I: 218.; TF 317.; Vámos 1943. 20.; Lóorits 1980. 183.; MF 276, 419.; Markelov 1980. 344.; Paulson 1980/a 315, 331.; Láng 1979. 253.; Bán 1908/a 335.; Csernyecov 1977. 159.; Varga 1932. I: 113.; Katona 1982. 336–338.; Gulya 1959. 178.; VNGy I: CLXXV.
12. Pais 1975. 189–191, 282–286.; László 1944. 492, 380.; ŐK I: 1, 282.; Kandra 1897. 496, 64–68.; Dömötör 1981. 35.; MF 419.; Diószegi 1973. 27.; Sebestyén 1904. I: 98.; Munkácsi 1896/a 221–222.; Tárkány Szűcs 1981. 471–472.; Ipolyi I: 70–78.; Karjalainen 1980. 377.; Szmírnov 1980/a 257–259.; Láng 1979. 156–158.
13. Láng 1974. 202.; Pais 1975. 189, 285.; Kandra 1897. 72, 77, 78–79, 480.; Ipolyi I: 70–78.; Ipolyi 2: 340.; MÁBC 193.; NÉ 65.; Lehtisalo 1980. 408.; Reuterskiöld 1980. 243.; Vámos 1943. 144.; Berze Nagy 1961. 138, 210.; Lóorits 1980. 183.; Novickij 1973. 72–73.; Markelov 1980. 343–344.; Paulson 1980/a 317–318.; Szmírnov 1980/c 301.; VNGy I: CLXXVI, CCXLV, CCLIX, CCLXXXI–CCLXXXVII.; Diószegi 1973. 128.; Szmírnov 1980/b 273–275, 279.; Honko 1980. 201–203.; Láng 1979. 426–427.; SSz 174, 15.; Berze Nagy I: 271, 291, 312, 342, 362, 374, 579, 590. Vasziljev 1977. 46–49.; Bán 1908/a 316.; Berze Nagy 1957. 2: 33–34, 54, 168–170, 174–175, 203, 214, 216, 247, 307, 319, 368.; Wlislöck 1894. 323.; Paasonen 1907/a 14–21.; Csernyecov 1966. 437.; Gulya 1959. 178.
14. SRH i. 359, 337.
15. László 1944. 376–380.; Láng 1974. 131, 183.; ŐK I: 1, 227, 241, 257, 263.; Kandra 1897. 429.; Ipolyi 2: 314.; Honti 1962/a 25.; Láng 1978. 343.; Reuterskiöld 1980. 241.; Vámos 1943. 20.; Paulson 1980/a 315–316.; Szmírnov 1980/b 275–276.; Honko 1980. 210.; Szmírnov 1980/a 268–269.; Láng 1979. 231.; Kóhalmi 1973. 394.; Tárkány Szűcs 1981. 185.; VNGy I: CCX, CCLIX.; Berze

- Nagy 1957. 1: 255.; Vasziljev 1977. 39.; Láng 1979. 442.; Láng 1974. 186, 217, 43–44.; Sebestyén 1904. 1: 94–95.
16. László 1944. 378, 237–238, 244.; MÁBC 189.; HH 182, 233–235, 254.; Honti 1962/a 49.; Paulson 1980/b 431–432.; Reuterskiöld 1980. 236.; Paulson 1980/a 319, 322–329.; Szmírnov 1980/b 273.; Szmírnov 1980/a 255, 258, 270–271.; SSz 310, 317.; Kóhalmi 1973. 389.; Ipolyi 1: 220.; TF 319.; Paulson 1980/b 423–427.; Láng 1978. 296.; Vámos 1943. 51.; Paulson 1980/a 321.; Diószegi 1973. 131.; Honko 1980. 196.; Láng 1979. 241, 313–314.; VNGy 1: CCLX, CCLXXVII.; Kóhalmi 1973. 389.; SRH i. 53–54, 62, 81. továbbá: 35, 40, 42, 51, 59, 61, 75.; László 1944. 204.; ÓK 1: 1, 264.; Berze Nagy 1957. 1: 309, 561, 564.; Vasziljev 1977. 45.; Berze Nagy 1957. 2: 95.; Tárkány Szűcs 1981.690.
17. SRH i. 116.; Láng 1974. 43–44.; László 1944. 244.; MÁBC 186.; Pais 1975. 42–43.; NÉ 9, 32.; Lehtisalo 1980. 409.; Bán 1908/a 361.; VNGy 2: 2, 0443.; László 1944. 394.; Diószegi 1973. 104.; CFH 1472.; Paulson 1980/a 323.; Diószegi 1973. 131.
18. Pais 1975. 42–72.; Falvy 1961. 93.; Kallós 1939. 313–321.; Kallós 1940. 32–43, 153–163.; Szamota 1902. 290, 334.; Diószegi 1973. 131.; Dömötör 1974. 90.; Pais 1975. 28–29, 44, 93–94.; Láng 1974. 336.; ÓK 1: 1, 270–273.; Kandra 1897. 222–228.; NÉ 76, 277–280.; Diószegi 1973. 123–133.; Berze Nagy 1957. 1: 578.; Sebestyén 1904. 1: 333–336.
19. ÓK 1: 1, 279.; Kandra 1897. 122, 125, 285.; Pais 1975. 34–41.; Ipolyi 2: 166.; MÁBC 187, 190.; HH 138.; Berze Nagy 1961. 249, 281.; Lóorits 1980. 171.; CFH 1046.; László 1944. 378, 394, 447.; Láng 1974. 141.; Dienes 1978. 207.; Pais 1975. 191, 287.; Ipolyi 1: 310–311.; Szmírnov 1980/a 256.; Munkácsi 1887. 15.
20. CFH 1045–1046.
21. Kandra 1897. 424.; Róheim 1925. 83–88.; Ipolyi 1: 311.; MÁBC 189–190.; HH 178–179.; Dömötör 1981. 89–92.; Novickij 1973. 103.; Paulson 1980/a 317, 330.; Honko 1980. 209–210.; Dömötör 1943. 139.; Lehman 1900. 1: 107–114.; Tárkány Szűcs 1981. 181.; Munkácsi 1887. 15.; VNGy 1: cccii, cclxxiv–cclxxv.; Pais 1975. 191.; Ipolyi 1: 96.; Ipolyi 2: 314.; Láng 1974. 220–225.; Kandra 1897. 95.; HH 39.; Zelenyin 1980. 96.; Karjalainen 1980. 375.; Diószegi 1973. 27.; Pais 1975. 191.; Láng 1974. 224.; Kandra 1897. 194.; Ipolyi 2: 282.; Szmírnov 1980/a 255.; Láng 1979. 414–423.; SSz 119.; Berze Nagy 1957. 2: 67.; VNGy 1: CCLXXV–CCLXXVII.; Pais 1975. 286–299.; Munkácsi 1896/a 223–226.
22. Láng 1974. 218.; László 1944. 441.; Karjalainen 1980. 370.; Paulson 1980/a 318.; Kóhalmi 1973. 376.; ÓK 1: 1, 39, 73.; Képes 1972. 466.; ÓK 1: 1, 72.; HH 17–18.; Csernyecov 1980. 114.

23. ÓK 1: 1 132–133.; Kandra 1897. 358.; Berze Nagy 1957. 2: 366–367.; Katona 1982. 260.
24. Nagy 1978. 114.; NÉ 125–126 , 466.; Ipolyi 2: 159–160.; Képes 1972. 466.; Berze Nagy 1925. 97–105.; Kóhalmi 1973. 367.; Berze Nagy 1957. 1: 311, 320, 322, 324, 457.; Berze Nagy 1957. 2: 75, 87.; Gulya 1960. 76–77.; CFH 2204.; László 1944. 4.; Szegfű 1974. 248–249.; ÓK 1: 1, 143.; Róheim 1920. 52, 244–252.; Diószegi 1973. 83.; Berze Nagy 1957. 1: 317.; Hoppál 1982. 28.; Berze Nagy 1957. 2: 85.; Dömötör 1974. 77.
25. CFH 449.; FCD 1: 268.; László 1944. 446.; CFH 2203.; László 1944. 395.; Ipolyi 2: 261.
26. Pais 1975. 188.; Láng 1974. 218.; Kandra 1897. 424–426.; MF 430.; Honko 1980.; 209.; László 1944. 492.; Kandra 1897. 427.; Ipolyi 2: 333.; Zelenyin 1980. 91.; Paulson 1980/a 328.; Vámos 1943. 168.
27. Pais 1975. 181.; Kandra 1897. 427.; Ipolyi 2: 133, 314–315.; Dömötör 1981. 217.; Novickij 1973. 59.; MF 430.; Láng 1979. 245.; Markelov 1980. 348.; Munkácsi 1896. 318.; Tárkány Szűcs 1981. 182.; VNGy 1: CLXXXIX.; Bonfini 1959. 336.
28. László 1944. 478, 111.; Diószegi 1973. 97.; Berze Nagy 1957. 1: 562.; Markelov 1980. 348.; VNGy 1: exciv.; Dömötör 1981. 217.; Berze Nagy 1957. 1: 561–565.; VNGy 1: 2, 194, 217.; VNGy 1: exciv.; Bálint 1976. 282.; Dömötör 1981. 166, 220, 216.; Markelov 1980. 345.; Bálint 1976. 455.; Szmimov 1980/c 296.; VNGy 1: excv.; ÓK 1: 1, 143.; Ipolyi 2: 322.; Dömötör 1981. 217.; Bálint 1977. 288.; László 1944. 70, 87, 254.; ÓK 1: 1, 152.; Bálint 1976. 540.; Ipolyi 2, 119.; HH 359–360.; Turi 1980. 228–229.; Honko 1980. 209.; NÉ 142.; Gulya 1960. 21.; Gulya 1959. 181.; Jordanes 1904. 116.; CFH 1518.
29. ÓK 1: 1, 143.; Szendrey 1928. 18.; Tárkány Szűcs 1981. 186.; László 1944. 482.; Ipolyi 2, 323.; Dömötör 1981. 221.; László 1944. 114.; Ipolyi 1, 311.; Honko 1980. 210.; Bán 1908/a 332.; Markelov 1980. 349.; Berze Nagy 1911. 124–125.; Novickij 1973. 107–108.; Tagányi 1918. 27.; ÓK 1: 1, 39, 68, 270.; Dömötör 1981. 221, 223.; László 1944. 110–111, 261, 274, 377–378, 489.; NÉ 102.; Kandra 1897. 424–425, 441, 496.; Karjalainen 1922. 1: 129.; Tárkány Szűcs 1981. 186, 195, 198.; Ipolyi 2, 314, 199.; Paulson 1980/a 317.; ÓK 1: 1, 55, 57, 60, 106.
30. ÓK 1: 1, 55, 58, 60, 68, 73–74, 87, 89–90, 92, 98–99, 106–107, 125, 145–146, 152–153, 155, 269.; Pais 1975. 12.; Kandra 1897. 423, 426, 430, 519.; Róheim 1925. 155–204.; Ipolyi 2: 120, 127, 314, 322.; Novickij 1973. 32, 59, 63.; Paulson 1980/a 315.; Honko 1980. 210–211.; Sebestyén 1904. 1: 94–95.; Szendrey 1928. 12–26.; Tagányi 1918. 25.; VNGy 1: CLXXXVIII, CXC–CXCII.; HH 244,

- 304.; Markelov 1980. 333–334.; Szmírnov 1980/a 250–253.; Tárkány Szűcs 1981. 184.; NÉ 29, 87.
31. ÓK I: 1, 90–91, 145, 228, 269–270.; Pais 1975. 12.; Róheim 1925. 179–189, 195.; NÉ 29, 87.; HH 55–56, 266, 290.; Markelov 1980. 333–335, 338.; Paulson 1980/a 316–317, 331.; Szmírnov 1980/a 253–254.; SSz 175.; Sebestyén 1904. 1: 96.; Sebestyén 1904. 2: 104.; Szendrey 1928. 14, 16–17, 21–22.; Katona 1982. 290–292.; Tárkány Szűcs 1981. 185–186, 188, 190–192, 196–167.; VNGy 1: CLXXXVIII, CXC–CXCII, CXCIV, CXCVIII–CXCIX, CCII–CCIII, CCXXIX.; Kandra 1897. 77, 83, 103, 170, 426–427, 435, 489–490, 512.; Ipolyi 2: 133, 139, 257, 314, 317, 323, 333.; Novickij 1973. 93.; MF 186, 419.; Munkácsi 1896. 297–323.; Szűcs 1948. 72–77.; Dömötör 1981. 90, 216–218.; Szendrey 1941. 44–53.; Honti 1962/a 49.
32. ÓK I: 1, 74–75, 92, 106, 144, 152–153.; Kandra 1897. 428. Szendrey 1928. 14, 19–22.; Dienes 1978. 224–230.; László 1944. 479, 484, 111.; Ipolyi 2: 126, 290, 318–322.; Markelov 1980. 334.; Munkácsi 1896. 297–323.; Gyallay 1962. 391.; CFH 2181–2182.; SRH ii. 540.
33. ÓK I: 1, 144, 228, 262, 264.; Pais 1975. 280–281.; Dienes 1974. 49.; Kandra 1897. 427, 441.; Ipolyi 1: 244, 323–324.; Ipolyi 2: 133, 296, 301, 314, 320–323.; NÉ 157, 366.; Domonkos 1975. 25.; Szendrey 1928. 26.; Tagányi 1918. 27–28.; VNGy 2: 1, 0505.; Csernyecov 1977. 166.; Tárkány Szűcs 1981. 279, 480, 789–790.; Szeibert 1976.; CFH 2200, 1231.; László 1944. 481.; Honko 1980. 210.; Szmírnov 1980/a 249.; VNGy 1: CLXXXIX, CCII.; SSz 120.; Berze Nagy 1957. 2: 93, 114.
34. Láng 1974. 296, 187–188.; HH 55.; Lóorits 1980. 186.; Szmírnov 1980/c 298, 307.; Dömötör 1943. 139.; Hoppál 1982. 30.; Kandra 1897. 135, 164, 255, 329, 426, 428, 504–505.; Ipolyi 1: 280, 283–285, 301, 329–330.; Ipolyi 2: 127, 248–250, 334–335.; Szmírnov 1980/a 251, 269.; László 1944. 388–389.; Láng 1974. 35–36, 211–212.; Pais 1975. 37, 303.; Bálint 1976. 304.; MÁBC 187–192, 197.; Bán 1908/a 274, 287–295, 341.; Bán 1908/b 364–366, 371.; Sebestyén 1904. 1: 99, 122.; Hermann 1893. 137–141, 180–183, 238–242, 346–355.; Kőhalmi 1973. 367.; Hoppál 1982. 29.; Turi 1980. 216.; Vámos 1943. 30–33.; Karjalainen 1980. 357.; Krohn 1908. 179.; FCD 4: 3, 461.; SRH i.100.; Szmírnov 1980/b 279.; Paulson 1980/a 315, 332.; Láng 1979. 202.; Berze Nagy 1957. 1: 370, 508.; Berze Nagy 1957. 2: 108, 149, 153, 110, 143.; Vasziljev 1977. 35.; Katona 1982. 310.; VNGy 1: CLXXIX–CLXXX, CCVII–CCVIII, CCXXV–CCXXXIV, CCXLVIII.; HH 355–356.; ÓK I: 1, 90–91.
35. HH 17–18, 175–178.; Berze Nagy 1961. 91–95, 293–296.; Kandra 1897. 70, 77, 83, 103, 135, 168, 170, 178, 237, 341, 401, 435, 489–490, 500, 512.; Vámos

1943. 129–130.; Berze Nagy 1957. 2: 7, 67, 258, 376.; Berze Nagy 1957. 1: 291–295, 583–587.; Honko 1980. 212.; Ipolyi 1: 136, 180, 334.; Ipolyi 2: 13–14.
36. Turi 1980. 277–228.; HH 355–356.; Ipolyi 1: 183.; Honko 1980. 208.; Kandra 1897. 500.; Vámos 1943. 53. – illetve még a fehér színről leírottak jegyzeteiben is.
37. Novickij 1973. 93.; VNGy 1: CCXXIX.; Vámos 1943. 81.; Kandra 1897. 435.; Karjalainen 1980. 361–362.; Szmirnov 1980/c 309.; Dömötör 1974. 178.; MEH 205.; SRH i. 36, 94.; Ipolyi 2: 81.; CFH 552.; l. még az ongunról írottakat! ; Sebestyén I: 114–115.
38. László 1944. 389.; Ipolyi 1: 247, 329–335.; Ipolyi 2: 194–198.; Pais 1975. 37, 136.; Kandra 1897. 476.; Láng 1979. 261–273, 350–376.; Krohn 1908. 123.; Láng 1974. 382.; VNGy 2: 2, 0409.
39. ÓK I: 1, 125, 132–133, 272.; Dienes 1974. 48.; Dömötör 1981. 35, 41.; MÁBC 187.; Berze Nagy 1961. 226.; Csernyecov 1980. 121–127.; Novickij 1973. 22, 61.; Krohn 1908. 94–123.; Bán 1908/a 294–319.; Bán 1908/b 367–368.; Sebestyén 1904. 1: 99.; Munkácsi 1896. 226–228.; VNGy 1: CXCIV, CXCIX–CC, CCXXV–CCXXXIV, CCLXXVIII–CCLXXXI.; Solymossy 1927. 217–235.; HH 29–30, 118.; MF 216.; Kandra 1987. 255, 296–300, 444, 451, 499, 504, 506.; Kristó 1981. 21–28.; Ipolyi 2: 179, 248–264.; Berze Nagy 1957. 2: 9, 41, 98, 99, 262 ecc.; Tárkány Szűcs 1981. 690–691.; Horváth 1979. 41–42, 70.; Reuterskiöld 1980. 234.; Markekov 1980. 338, 348.; Huszka 1908. 176–181.; Berze 1957 1: 561.; László 1944. 388–389, 489.; Paulson 1980/b 425, 427–428.; Bálint 1976. 267, 307.
40. Cornelius 1758. 333.; Batthyan 1790. 85.
41. Heller 1912. 324–326, 338–340.; Kandra 1897. 512–513.; Horváth 1979. 117.; Berze Nagy 1957. 1: 264, 269. ecc.; SRH i. 274–275, 401.; Ipolyi 1: 152–153, 323.
42. Ipolyi 2: 271.; Berze Nagy 1957. 1: 508, 514–516, 517–522.; Heller 1912. 326–329.
43. Heller 1912. 340–347.; Ipolyi 2: 270.; CFH 1156, 391.; SRH i: 283, 310–311.; Berze Nagy 1957. 2: 218–240, 300.; Horváth 1979. 45.; Ipolyi 1: 249.
44. László 1944. 389.; Ipolyi 1: 247, 329–335.; Ipolyi 2: 194–198.; Pais 19975. 94, 99–100.; ÓK I: 1, 272–273, 281.; Kandra 1897. 189–190, 216, 311, 393, 494.; Nagy 1978. 73–74, 100.; MÁBC 188, 196.; Bongard–Levin–Grantovszkij 1981. 133.; Dömötör 1981. 59.; Berze Nagy 1934. 35–42.; Dömötör 1979. 424, 431.; Krohn 1908. 127, 133, 190, 196.; Bán 1908/a 327.; Berze Nagy 1957. 2: 233, 234–236.; Tárkány Szűcs 1981. 224.
45. Karjalainen 1980. 364–368, 370.; Kandra 1897. 424, 499.; Reuterskiöld 1980. 240.; Honko 1980. 211.

46. Szmírnov 1980/c 296, 309.; VNGy 2: 2, 0336–0341.; Lehtisalo 1980. 402.; Kóhalmi 1973. 367, 378.; Szmírnov 1980/b 288.; Bede 1973. 178–179.; Karjalainen 1980. 361–362.
47. Berze Nagy 1961. 54, 63, 110.; Diószegi 1973. 21, 89, 92, 95.; Lehtisalo 1980. 419.; Turi 1980. 223.; Mosinszkaja 1980. 77.; Zelenyin 1980. 102–103.; Paulson 1980/b 433.; Szmírnov 1980/b 282.; Rugyenko 1980. 391.
48. Rombangyjeva 1975. 302–303.; Kandra 1897. 361, 294.; VNGy 4: 1, 357.; Looorits 1980. 177.
49. VNGy 1, CXCVI.; Szmírnov 1980/a 251, 253–254, 268.; Markelov 1980. 347, 349.; Lehtisalo 1980. 411.; Krohn 1908. 48.; Karjalainen 1980. 370.
50. Kandra 1897. 231, 276–280, 328, 508.; Bán 1908/b 367.
51. Kandra 1897. 132, 134, 217, 252, 273–276.; Ipolyi 1: 180.; Bán 1908/b 367.; Karjalainen 1980. 357.; Lehtisalo 1980. 409.; Ipolyi 2: 187.; Wlislöcki 1894. 320–326.
52. Karjalainen 1980. 365–367.; Szmírnov 1980/a 262.; Berze Nagy 1957. 1: 445.; Berze Nagy 1957. 2: 300–302.; Honko 1980. 203–205.
53. Berze Nagy 1957. 2: 210–211, 300–302.; Ipolyi 1: 171–175, 330.; Kandra 1897. 329.; Berze Nagy 1957. 1: 340, 370.
54. Ipolyi 1: 329–333.; Varga 1932. 1: 117.; Kaposvári-Szabó 1956. 173.; Dömötör 1974. 103, 132–134, 154–157.; Paulson 1975. 290–291.; Diószegi 1973. 16.; Berze Nagy 1957. 1: 567.; Berze Nagy 1957. 2: 179, 238.; Katona 1982. 297.; Bálint 1976. 291.; Tárkány Szűcs 1981. 126.
55. Ipolyi 1: 330.; Ipolyi 2: 54–55, 75–76, 354–355.; Vámos 1943.40.; Lükő 1965. 36.; Képes 1972. 467–471.; Berze Nagy 1957. 1: 333.
56. Ipolyi 1: 330–331.; Huszka 1908. 157–181.; Kerényi 1931. 94–106.
57. Szmírnov 1980/a 263.; Lehtisalo 1980. 405.; Szmírnov 1980/b 277.; Bede 1973. 70.; Kóhalmi 1973. 367, 389.; Berze Nagy 1957. 1: 445, 583–586.; Szmírnov 1980/c 297.; HH 306.; Kon 1981. 13.; Diószegi 1973. 114–122.
58. Berze Nagy 1957. 2: 21.; HH 57.; Berze Nagy 1961. 95.; Ipolyi 1: 283.; Bán 1908/b 366.; Vámos 1943. 77.; Wlislöcki 1894. 324.
59. Vértes 1965. 107–127.; Berze Nagy 1957. 1: 250.; Herodotos 4: 126 és 5: 18.; Ipolyi 2: 61.; Vasziljev 1977. 50.; VNGy 1: CCCLXXXVIII–CCXCVII.; Ipolyi 1: 288.; Sebestyén 2: 95–103.; Berze Nagy 1961. 85–87.; Katona 1982. 310.; Bede 1973. 134.; Paasonen 1907/a 16.; Paasonen 1975. 289.; VNGy 2: 2, 248.; Berze Nagy 1957. 1: 675.
60. László 1944. 242–243, 269.; Ipolyi 1: 301.; Csernyecov 1980. 128.; Képes 1972. 462.; Berze Nagy 1961. 280.; Looorits 1980. 175–176.; MF 379, 420.; Láng 1979. 127, 236.; Vasziljev 1977. 35–37.; Munkácsi 1887. 5.; Láng 1974. 201, 296.;

- Kandra 1897. 141–144.; Pais 1975. 300–327.; MÁBC 188, 198.; Csernyecov 1977. 153.; Pais 1975. 37.; Varga 1932. 1: 114–116.; Gulya 1960. 34, 157.; Zolotarjev 1980. 37.; Gribova 1980. 151.; Gulya 1959. 179, 187.; Zelenyin 1980. 96.; Novickij 1973. 69–70.; Honko 1980. 205–208.; Kóhalmi 1973. 395, 386.; Domonkos 1975. 26.; Sebestyén 1904. 1: 111.; Pápay 1934. 17–18.
61. László 1944. 245.; Lukács 1965. 1: 88–90.; Dömötör 1981. 174–175.; Berze Nagy 1961. 204, 210.; MF 278, 427.; Szmírnov 1980/c 309.; Berze Nagy 1957. 1: 495, 528.; Pais 1975. 136.; Kandra 1897. 178.; HH 170.; Vámos 1943. 79.; Bán 1908/a 285–286.; Solymossy 1927/a 83–90.; MÁBC 198.; Gulya 1959. 185.; VNGy 1: CCLXVIII, CCLXXXIII.
62. Dienes 1974. 52–54.; Róheim 1915. 299–301.; Zelenin 1936.; Paulson 1980/b 429.; Zelenyin 1980. 92, 101.; Berze Nagy 1957. 2: 88, 146, 166, 231.; Pais 1975. 302.; Ipolyi 2: 263.; Németh 1930. 68–69.; Hoppál 1980. 18.; VNGy 1: CCXXVIII.; Diószegi 1958. 227–269.; Ipolyi 1: 275.; Kandra 1897. 141.; Berze Nagy 1957. 1: 489.; ÓK 1: 1, 125, 128.
63. László 1944. 242–244, 249, 253, 259.; Pais 1975. 302–307.; Ipolyi 1: 320–321.; MÁBC 198.; Dömötör 1981. 36, 174–175.; Sebestyén 1904. 1: 409.; Sebestyén 1904. 2: 61–62.; Gallay 1962. 389–399.; Lukács 1965. 1: 86–90.; Dienes 1978. 212.; Paulson 1980/a 324.; MF 427.; Berze Nagy 1957. 1: 528.; Zlinszky 1927. 100–109.; Varga 1932. 1: 253–255.; Gulya 1959. 185.; Novickij 1973. 37.; Láng 1979. 213.; SSz 65.; Kóhalmi 1973. 366.; Bán 1908/a 353.; Solymossy 1927/a 89–91.; Erdődi 1966. 219.; Tárkány Szűcs 1981. 142–147.; Bede 1973. 65.; Csernyecov 1966. 440.
64. MÁBC 198.; Láng 1979. 180–181.; SSz 103, 192, 198.; Berze Nagy 1957. 1: 527, 534–535, 583–593, 594–596, 621.; Ipolyi 1: 302–308, 321–327.; MÁBC 189–191.; Képes 1972. 462.; Kóhalmi 1973. 368.; Berze Nagy 1961. 107.; Solymossy 1931. 113–132.; Gribova 1980. 134–136, 139.; Novickij 1973. 41.; Csernyecov 1966. 436–437.; Rugyenko 1980. 379–380.; Dömötör 1981. 226.; Hoppál 1980. 25.
65. Dömötör 1981. 36.; Kannisto 1977. 203.; Láng 1974. 303–306.; Láng 1978. 343–344.; Honko 1980. 196–197.; Vasziljev 1977. 38.; Ipolyi 1: 220, 333.; TF 319.; NÉ 152.; Györfy 1959. 9.; Looerts 1980. 175–176.
66. Szendrey 1928. 12–13.; VNGy 1: CCXXXIV.; László 1944. 390.; Pais 1975. 110.; Ipolyi 2: 245, 284–286, 292, 325.; Láng 1980. 345.; Szmírnov 1980/a 272.; Krohn 1908. 146, 158, 178.; Bán 1908/a 360.; Dömötör 1983. 58.; Voigt 1982. 308.; Láng 1974. 32.; ÓK 1: 1, 70, 74.; Ipolyi 1: 233, 279–280.; NÉ 93, 161–168.; HH 178–179.; Paulson 1980/a 318.; Honko 1980. 196.; Szmírnov 1980/a 260.; Láng 1979. 232.; Kóhalmi 1973. 395.; Kandra 1897. 263, 264, 439.; Bán

- 1908/b 372.; Sebestyén 1904. I: 94, 113.; Szendrey 1940. 353–354, 358.; Szendrey 1942. 123.
67. Ipolyi 1: 270, 283.; Ipolyi 2: 44–50, 99, 133, 181–182, 286–296, 303, 326–329.; MÁBC 190–192.; Vámos 1943. 34–37, 51, 68, 73, 86–87.; Berze Nagy 1961. 40–44.; Mosinszkaja 1980. 62.; Karjalainen 1980. 365–366.; Szmírnov 1980/c 304–315.; Honko 1980. 203–205, 211.; Berze Nagy 1957. I: 561.; Vasziljev 1977. 52.; Hoppál 1982. 29.; Bán 1908/a 348, 352, 358–360, 371–390.; Munkácsi 1896/a 228–229.; Wlislócki 1894. 320–326.; Kallós 1935. 237.; Kallós 1936. 179–196.; Láng 1974. 32, 336.; Pais 1975. 28–29, 93–94.; ÓK I: 1, 270–273.; Kandra 1897. 222–228, 499.; Diószegi 1958. 96–433.; Róheim 1925. 309–326.; NÉ 76, 161, 168, 186, 277–280. HH 139, 147–148.; SSz 22, 26–27.; Lehtisalo 1980. 405, 408–409.; Csernyecov 1980. 106–107.; Markelov 1980. 339–341.; MF 119.; Zelenyin 1980. 92.; Paulson 1980/a 321.; Diószegi 1973. 132.; Szmírnov 1980/b 287–288.; Dömötör 1943. 139.; Kóhalmi 1973. 367, 378, 395.; Szmírnov 1980/a 258–261.; Kohn 1981. 16–17.; Sebestyén 1904. I: 95–97, 147.; Krohn 1908. 29–93, 161, 183, 201–203, 212, 235, 238, 257.; Novickij 1973. 32, 68.; Tagányi 1918. 26–30.
68. Kandra 1897. 78–79, 263–264, 444–454.; Ipolyi 2: 44, 49, 290–294, 305–308, 322, 347.; NÉ 284–287, 323.; Novickij 1973. 70–71.; Markelov 1980. 345.; Paulson 1980/a 324–327.; Szmírnov 1980/c 313.; Bahrusin 1975. 61.; Bálint 1976. 321–322, 451, 455.; Kóhalmi 1973. 376.; Szmírnov 1980/a 284.; László 1944. 448.; Szendrey 1940. 353.; Tárkány Szűcs 1981. 103, 110, 127, 135–137, 165–172, 335, 381, 394, 397–401, 788.; ÓK I: 1, 268.; Szendrey 1942. 125–131.; SRH I: 101.; Makkai–Nagy 1939. 12, 42, 61, 63, 71, 83–84, 98–100, 107–108, 119, 144.; Faragó 1947. 112–118.; Sebestyén 1904. I: 100, 104–196, 337.; Berze Nagy 1961. 140–141.; Lehtisalo 1980. 418.; Ipolyi 1: 285–287.; Szendrey 1952. 358–370.; Imreh 1978. 232–237.; Salamon 1979. 23–25.; Faragó 1978. 220–231.; Fettich 1958. 361–371.; Faragó 1981. 138–159.; Gombos 1936. 394–395.; Vikár 1906. 102, 352–357.; Gribova 1980. 139, 151.
69. László 1944. 172.; ÓK I: 1, 262.; Zolotarjev 1980. 30–35.; NÉ 7–9, 413.; MF 432, 447.; Honko 1980, 207.; Láng 1979. 270–273.; Sebestyén 1904. 147, 156.; Bibó 1935 37.; Gulya 1959. 183, 187.; VNGy 1: CC, CCCXXXIV, CCCXXXV.; Ipolyi 1: 115.; Diószegi 1973. 105.; Domonkos 1975. 26.; VNGy 4: 2, 18.; VNGy 2: 2, 0382.
70. Pais 1975. 110, 250–255.; László 1944. 390–395, 448.; Lehtisalo 1980. 406.; Erdődi 1966. 219–220.; Karjalainen 1921. 2: 158–160.; Dömötör 1983. 57–58.; Kandra 1897. 341, 422.; Róheim 1925. 166–167, 168–179.; Ipolyi 2: 121, 314.; HH 27–31, 55, 272, 290, 295.; Berze Nagy 1961. 79, 129.; Markelov 1980. 343–

344.; Paulson 1980/a 315.; SSz 71, 174.; VNGy 1: CCVII, CCXII–CCXIV.; Berze Nagy 1957. 2: 170.; SRH i: 322.; SRH ii. 522.

2 Mondo terreno ed ultraterreno

1. Pócs 1983. 177–187.
2. Molnár 1982.; Dienes 1974. 53.; MF 419.; Honko 1980. 193–196.; Diószegi 1973. 15.; Berze Nagy 1932. 118–122.; Dömötör 1981. 35–36.; László 1946. 12.; Huszka 1908. 170–181.; Berze Nagy 1957. 1: 650.; László 1943. 120.
3. Honti 1962/a 73–74.; Láng 1974. 193–194.; László 1944. 377.; ŐK 1: 1 227, 276–278.; Kandra 1897. 110.; Ipolyi 2: 22, 77–78, 281–282.; NÉ 23, 67, 86.; Lehtisalo 1980. 404.; Reuterskiöld 1980. 232.; Dömötör 1981. 36.; Vámos 1943. 25.; Dömötör 1961. 23.; Berze Nagy 1961. 70–71, 103, 112, 131.; Gribova 1980. 150.; MF 420, 434–436.; Honko 1980. 192–193.; Berze Nagy 1957. 2: 143.; Paulson 1975. 283–288.; Bibó 1935. 20, 68.; Láng 1979. 285–288.; Kóhalmi 1973. 387, 379.; VNGy 1: CCLV–CCLVIII, CCLXII.; Solymossy 1929. 143–145.; Hoppál 1977. 267–268.; Gulya 1959. 124.; Jakubovich–Pais 1929. 25.
4. Vámos 1943. 183.; SSz 186.; Kóhalmi 1973. 397.; Berze Nagy 1957. 2: 66, 68–71, 73, 143, ecc.; Lehtisalo 1980. 404.; Láng 1979. 243.; Berze Nagy 1961. 35–47, 102.; Karjalainen 1980. 368–369, 371–374.; Vámos 1943. 47, 64, 70, 123–124, 162–163, 183.; Diószegi 1973. 15–21.; Lóorits 1980. 163.
5. ŐK 1: 1, 228, 276–277.; Dienes 1974. 49.; Kandra 1887. 27, 433.; Diószegi 1958. 270–293.; Berze Nagy 1961. 54, 57, 63–67, 124–131.; Lóorits 1980. 171–172.; Honko 1980. 192.; Erdődi 1970. 17.; László 1943. 120–127.; Berze Nagy 1957. 2: 68–71.; Dömötör 1981. 195.
6. Pais 1975. 300.; ŐK 1: 1, 145, 276.; László 1944. 379, 249–253, 448.; Kandra 1897. 433.; Ipolyi 2: 112–114, 131.; NÉ 173, 182.; HH 57.; Diószegi 1973. 21.; Huszka 1908. 157–158, 181.; Hoppál 1977. 280.; Varga 1932. 1: 117.
7. Vámos 1943 45–64.; MF 215, 429.; Ipolyi 1: 217, 303–305.; Karjalainen 1980. 368–369.; Lóorits 1980. 164–165.; Berze Nagy 1961. 35–47.
8. Nagy 1978. 39, 232.; ŐK 1: 1, 110, 153, 228, 242, 276–277.; Diószegi 1958. 270–293, 149–168.; Ipolyi 1: 333–334.; Ipolyi 2: 78.; Dömötör 1981. 36, 194–195, 214.; Erdődi 1935. 199–200, 204–205.; Kandra 1897. 455.; Vámos 1943. 22–29, 44–50, 57–63, 79–80, 110–114.; Hoppál 1980. 21.; Honko 1980. 192–196.; SSz 186. 134.; Kóhalmi 1973. 367.; Berze Nagy 1957. 2: 26, 30, 48, 66,

- 67, 143–144, 73, 118, 255, 365.; Solymossy 1922. 38–43.; NÉ 173, 182.; HH 57.; Diószegi 1973. 21.; Huszka 1908. 157–181.; Solymossy 1929. 150.; Fetrich 1958. 361–362.; Harva 1938. 69–85.; Szűcs 1945. 23–26.; Varga 1932. 1: 117.; Paulson 1975. 286–293.; Kaposvári–Szabó 1956. 171–173, 240.; Szűcs 1952. 160–166.; Lehtisalo 1980. 402–403.; Berze Nagy 1961. 102, 232–242, 402–403, 511, 516.; László 1946. 3–24.; Lóorits 1980. 173.; Láng 1979. 243.; Hoppál 1977. 267–269, 280.
9. Vámos 1943. 21–22, 34–37, 78, 123–124.; Berze Nagy 1957. 2: 365.; SRH 1: 260.; NyET 12: 375–380.; Hoppál 1982. 28.; Berze Nagy 1961. 40, 57.; Kallós 1935–1942. elszórtan.; Dömötör 1974. 192.; SRH ii: 387–388, 394–395.;
10. Ipolyi 2: 282, 94, 208–209.; László 1944. 444.; Dienes 1974. 49.; Kandra 1897. 172, 312, 507–508.; Nagy 1978. 232.; Diószegi 1958. 122–148.; Róheim 1925. 7–40.; MÁBC 198.; Dömötör 1981. 33–34, 114.; Novickij 1973. 132.; MF 276, 427, 431–432.; Diószegi 1973. 11–15, 48, 51–60, 87–95.; Kóhalmi 1973. 364.; Berze Nagy 1957. 1: 489–491.; Krohn 1908. 124–200.; Bán 1908/a 320–338.; Sebestyén 1904. 1: 98.; Berze Nagy 1957. 2: 90, 148, 379.; Falvy 1961. 87.; Róheim 1954. 8–15, 28, 49–51.; Vikár 1906. 245–251.; Vikár 1899. 102.; VNGy 2: 2, 0343–0373.; Alföldi 1932. 212–213.; Hoppál 1977. 278–280.
11. ŐK 1: 1, 280–281.; Ipolyi 2: 282.; Dienes 1974. 50.; Diószegi 1958. 17–121.; Diószegi 1973. 15, 29–51, 93.; Krohn 1908. 127–128, 163, 167, 171, 182, 184.; Hoppál 1977. 278.; Pais 1975. 188.; Berze Nagy 1957. 1: 255, 264, 361, 364, 389–398, 543, 545.; Berze Nagy 1957. 2: 35, 128, 142, 186, 48, 80, 83, 138, 183, 309.; Kandra 1897. 146, 171–172.; Nagy 1978. 259.; Honti 1962/a 13.; Berze Nagy 1961. 156.; MF 277.; Láng 1979. 399–400.; Diószegi 1962. 42–43.; Krohn 1908. 147–148, 161.; László 1944. 111, 379, 456, 479, 484.; Láng 1974. 154.; NÉ 67.; Zelenyin 1980. 93.; VNGy 2: 2, 0356, 0367, 0378.; Dienes 1978. 224–230.; Vámos 1943. 69.; Diószegi 1973. 129.; Láng 1979. 257–259.; SSz 31–32, 264, 265.; Kóhalmi 1973. 365, 364.
12. ŐK 1: 1, 281.; Dienes 1974. 50.; Diószegi 1958. 149–168, 270–341.; Berze Nagy 1961. 126–127.; Diószegi 1973. 26, 28, 60–68, 7–108.; Solymossy 1929. 142, 148–150.; Hoppál 1977. 279–280.; Diószegi 1954. 35.; Ipolyi 2: 295, 299.; Dienes 1978. 204.; Pais 1975. 109–116, 23, 276.; Bongard–Levin–Grantovszkij 1981. 112–113, 164.; VNGy 1: CLXXXII–CLXXXIV, CCXX.; Kandra 1897.; 120, 305.; MÁBC 186, 188, 198.; Turi 1980. 223.; Dömötör 1981. 60.; Zolotarjov 1980. 37.; Novickij 1973. 45, 63–64.; MF 431–432.; Karjalainen 1980. 362.; Bán 1908/a 327, 335.; Krohn 1908. 128, 135, 140, 165, 170, 172–177, 185–186.; Gulya 1959. 16.; VNGy 2: 2, 0376–0378.

13. László 1944. 91.; Dienes 1974. 50.; Kandra 1897. 147–148, 303, 312.; Diószegi 1958. 171–226.; MÁBC 188, 197.; NÉ 71, 86.; Turi 1980. 223.; Vámos 1943. 61, 79.; Reuterskiöld 1980. 231–232.; Hoppál 1980. 22.; Sebestyén 1904. 1: 146.; Gallay 1962. 393.; Bongard–Levin–Grantovszkij 1981. 109, 164, 166.; Ipolyi 1: 250, 303, 316–319.; Ipolyi 2: 12–15, 175.; Bonfini 1959. 68.; ÓK 1: 1, 281.; Pais 1975. 96–97.; Nagy 1978. 43.; Kóhalmi 1973. 364.; Berze Nagy 1957. 1: 253–254, 321, 353, 369, 371, 381, 390.; Zolotarjov 1980. 37.; Diószegi 1973. 18, 69–79.; Berze Nagy 1957. 2: 7, 32, 36, 39, 58, 61, 63, 64, 66, 68, 75–77, 79, 85–86, 88, 92, 103, 120–127, 130–131, 139, 143, 183, 184, 186, 260, 262.; Rugyenko 1980. 392.; Dömötör 1981. 75.; Láng 1979. 208–209, 379.; Krohn 1908. 130–131, 135, 139–140, 163, 169–173, 176.; VNGy 2: 2, 0373–0375.
14. Pais 1975. 73–100, 109–142.; ÓK 1: 1, 134, 243.; NÉ 71, 415.; Honti 1962/a 13, 175–176.; Lehtisalo 1980. 421.; Berze Nagy 1957. 1: 339, 351, 370–371, 376, 390, 392, 424, 568.; Sebestyén 1904. 1: 109.; Berze Nagy 1957. 2: 94, 96, 124, 142.; Karjalainen 1980. 363.; Dienes 1974. 50.; Krohn 1908. 125, 130, 131, 139, 163, 173, 176.; Kandra 1897. 341.; Dömötör 1981. 179.; Mosinszkaja 1980. 72.; Diószegi 1973. 19, 74, 95–97.; Vikár 1906. 101.; Ipolyi 2: 198, 206, 209–210.; Dienes 1978. 215.; Dömötör 1983. 58.; Vikár 1899. 97.; Bongard–Levin–Grantovszkij 1981. 133.; Hoppál 1977. 280.; Dömötör 1961. 22.; Láng 1979. 405.
15. Dienes 1974. 50.; Diószegi 1958. 227–269.; MÁBC 198.; Vámos 1943. 159.; Bongard–Levin–Grantovszkij 1981. 134.; Berze Nagy 1914. 342–343.; Diószegi 1973. 58, 79–87, 97.; SSz 31.; Kóhalmi 1973. 390.; Berze Nagy 1957. 1: 359, 534, 537, 553, 556–557.; Krohn 1908. 130, 135, 139, 152.; Hoppál 1977. 280.; VNGy 2: 2, 0373, 0409.; I. még a „Szellemek az állatokban” című részt.
16. Bálint 1976. 457.; Pais 1975. 111.; Nagy 1978. 259.; MF 432.; Diószegi 1973. 99–100, 104.; Domonkos 1975. 25.; Krohn 1908. 131, 135–138, 193.; Bán 1908/a 305, 358.; Sebestyén 1904. 1: 110.
17. Pais 1975. 97, 110–111, 250–255.; MÁBC 188, 196.; Lehtisalo 1980. 403, 405, 413–415.; MF 276–277, 427, 431–432.; Markelov 1980. 345.; Diószegi 1973. 28, 75, 101, 105.; Krohn 1908. 126–127, 132–139, 141, 153–156.; VNGy 2: 2, 0364, 0406–0408.; ÓK 1: 1, 242, 281, 269.; Kandra 1897. 119, 303.; NÉ 84.; Dömötör 1981. 50, 60.; Novickij 1973. 63.; Hoppál 1977. 279.; Láng 1974. 220, 223.; Turi 1980. 222.; Lehmann 1900. 1: 31, 2: 269.; Ipolyi 1: 115.; Bongard–Levin–Grantovszkij 1981. 146.; VNGy 2: 2, 0351.
18. ÓK 1: 1, 272–273, 281.; Nagy 1978. 73–74, 100.; Ipolyi 1: 247, 270, 330–335.; MÁBC 188, 196.; Berze Nagy 1934. 35–42.; Láng 1974. 224–225.; Kandra 1897. 189–190, 216, 311, 326, 393, 494.; Bálint 1976. 455.; Róheim 1920. 141–143.;

- NÉ 176, 248.; HH 7, 29–30, 160, 246.; Dömötör 1981. 59, 148.; Zelenyin 1980. 90, 95.; Karjalainen 1980. 372, 375.; Diószegi 1973. 106.; Szmírnov 1980/b 287.; Láng 1979. 261–267, 350–358, 414–423.; SSz 143–144.; Berze Nagy 1957. 1: 445, 581, 612.; Bán 1908/a 327, 359.; Szendrey 1940.; 358–359.; Hoppál 1977. 279.; Berze Nagy 1957. 2: 67, 204–205, 224, 233–236.; Sebestyén 1904. 1: 109.; Róheim 1925. 41–82.; MF 276, 424–431.; Dienes 1974. 53.; VNGy 2: 2, 0350, 0356.; Paasonen 1907. 335–336.; Gulya 1960. 157.; László 1944. 389–390, 449.; Paulson 1980/a 330.; Heller 1912. 326–329, 334–342.; Munkácsi 1896. 320.; Ipolyi 2: 17, 152, 194–198, 210, 213, 299, 350.; Krohn 1908. 127, 133, 138, 141, 149, 173, 190, 196.; Dienes 1978. 215.; Lehtisalo 1980. 403.; Bongard–Levin–Grantovszkij 1981. 133.; Turi 1980. 222.; Vámos 1943. 71.; Pais 1975. 88, 94, 96–102.; Bán 1908/b 369–371.; Tárkány–Szűcs 1981. 223–224.
19. Diószegi 1958. 396–433.; Krohn 1908. 126, 146, 201–258.; Sebestyén 1904. 1: 99, 109, 118–122, 333–336.; Diószegi 1973. 71, 123, 133.; Jankó 1892. 199.; Solymossy 1942. 170.; László 1944. 379, 440, 449.; Tárkány Szűcs 1981. 178, 228, 740, 789.; Szmírnov 1980/a 258, 267.; Zelenyin 1980. 89.; SSz 134.; Láng 1974. 32, 220.; Róheim 1925. 41–82.; Róheim 1920. 284–288.; HH 313, 316, 342–347.; Dömötör 1981. 43, 45, 49, 143–152, 161, 180–181.; Berze Nagy 1961. 164.; MF 427–428, 244–245, 277, 433.; Bán 1908/a 325–326, 334–362.; VNGy 2: 2, 0409–0416.; Ipolyi 1: 275, 292.; Berze Nagy 1957. 1: 487, 489, 512, 519, 607, 617.; Kandra 1897. 120, 188, 244, 295, 303, 310, 354, 503, 520.; Pais 1975. 33, 98, 124, 212, 252, 269–270, 289.; Nagy 1978. 43.; Lukács 1965. 1: 381–383.; Turi 1980. 226.; Ipolyi 2: 152–153, 157, 165, 175, 177, 212.; NÉ 291.; Reuterskiöld 1980. 244.; ho 1: 301–302.; Paasonen 1907. 335–336.; Bálint 1977. 270.; CFH 1290.; ÓK 1: 1, 279.; Bálint 1976. 268.; Bán 1908/b 371.
20. László 1944. 383.; ÓK 1: 1, 74, 92, 106, 144, 152.; Pais 1975. 110.; Ipolyi 1: 314–317.; Reuterskiöld 1980. 245.; Dömötör 1981. 35.; Novickij 1973. 63–68.; MF 419.; Karjalainen 1980. 362.; Szmírnov 1980/c 304, 309–310.; Krohn 1908. 134, 139–146, 179, 201–258.; Sebestyén 1904. 1: 97, 113–115.; Sebestyén 1904. 2: 104.; Munkácsi 1896. 297–323.; Hoppál 1977. 279–280.; Gulya 1959. 179.; Gulya 1960. 157.; Dömötör 1983. 58.; Nagy 1978. 314.; Lehtisalo 1980. 406, 409, 417.; VNGy 2: 2, 0356, 0445–0451.; Ipolyi 2: 178.; MÁBC 192.; Bán 1908/b 371.; NÉ 84, 277–280.; Róheim 1954. 49–51.; Bongard–Levin–Grantovszkij 1981. 146.; Berze Nagy 1961. 127.; Berze Nagy 1957. 2: 96.; Tárkány Szűcs 1981. 738.; Diószegi 1958. 396–433.; Szmírnov 1980/a 271.; h 29–30.; Berze Nagy 1929. 155–158.; SSz 286–290.; Kóhalmi 1973. 378.; Paulson 1975. 290.; VNGy 1: CCCII.

21. ÓK 1: 1, 280–281.; MF 427.; Kőhalmi 1973. 364, 367.; Bongard–Levin–Grantovszkij 1981. 146.
22. Pais 1975. 28–29, 93–94.; ÓK 1: 1, 270–273.; Dömötör 1981. 118, 200–201.; Diószegi 1973. 89.; SSz 41.; Kőhalmi 1973. 378.; Bálint 1976. 297, 299, 377.; Róheim 1925. 41–45.; MÁBC 196.; NÉ 67.; HH 160–162.; Dömötör 1981. 199.; Honko 1980. 201–203.; Markelov 1980. 334.; Szmírnov 1980/a 265–266, 271.; Gulya 1959. 181.; Berze Nagy 1957. 1: 318, 334, 480.; Gulya 1960. 21.; Berze Nagy 1957. 2: 30.; Munkácsi 1887. 26, 30.
23. Pais 1975. 88, 93–94, 99, 105.; Ipolyi 2: 192, 204–209.; MÁBC 198.; Turi 1980. 223–224.; Dömötör 1981. 60, 75–77, 114–118, 199.; Novickij 1973. 82.; Hoppál 1977. 280.; Berze Nagy 1957. 2: 75, 96, 143, 186, 230–231.; Solymossy 1922. 32–38.; Gulya 1960. 157.; Kandra 1897. 188–189, 460, 508, 518.; Nagy 1978. 40, 75–78, 332.; Diószegi 1958. 342–395.; Solymossy 1929. 143.; László 1944. 386.; ÓK 1: 1, 102, 110, 279–280.; Diószegi 1973. 12, 108–122.; MF 216, 276.; Berze Nagy 1957. 1: 265, 394, 405, 407, 411, 465.; Krohn 1908. 168.; Lehtisalo 1980. 406–407.; Reuterskiöld 1980. 236.; Bán 1908/a 331., NÉ 238.; Vikár 1906. 155–166.; Bongard–Levin–Grantovszkij 1981. 134.; VNGy 2: 2, 079.; Róheim 1915. 299–301.; Munkácsi 1887. 65.; Horváth 1979. 32.; Sebestyén 1904. 2: 330–331.; Berze Nagy 1927. 148–152, 160–164.; Solymossy 1942. 167–168.; Fettich 1958. 353.
24. Pais 1975. 93.; Ipolyi 2: 209.; Haan 1870. 225.; Diószegi 1973. 112.; Tárkány Szűcs 1981. 794.
25. László 1944. 386, 448.; Pais 1975. 94.; Ipolyi 2: 114, 166, 184–186, 195–196.; Berze Nagy 1957. 1: 251–260, 405, 407, 567.; Dienes 1978. 206, 224.; NÉ 238.; Láng 1979. 202, 211.; Turi 1980. 214–215.; Láng 1974. 224–225, 331–333.; Kandra 1897. 174, 188, 304, 460, 508, 518.; Lehtisalo 1980. 404–409.; Szmírnov 1980/a 271.; Krohn 1908. 69, 146, 148, 167, 235.; HH 74, 159, 174, 246, 363.; Dömötör 1981. 110, 153–159.; Berze Nagy 1957. 2: 43, 46, 48–49, 67, 130, 402.; Honti 1962/a 162.; Karjalainen 1980. 375.; VNGy 1: CCCXCIX.; Dienes 1974. 53.; Diószegi 1973. 21–22, 28, 106, 114–115.; Paulson 1980/b 429.; SSz 71.; Bán 1908/a 325.; Ipolyi 1, 115.; Nagy 1978. 34.; Reuterskiöld 1980. 237.; Diószegi 1958. 290–293.
26. Dömötör 1981. 35, 75, 107.; Diószegi 1973. 23–28.; ÓK 1: 1, 280.; Berze Nagy 1957. 1: 253, 259, 415, 505.; Csernyecov 1980. 123, 126–127.; Dömötör 1961. 23.; Berze Nagy 1961. 104–104, 144, 192.; Berze Nagy 1929. 153–155.; MF 216.; SSz 15, 141, 310.; Vámos 1943. 92–93.; Solymossy 1931. 113–132.; Bálint 1975. 31–32.; Ipolyi 1: 302–308.; Láng 1978. 344–345.; Karjalainen 1980. 371.; Alföldi 1932. 212–213.; Gulya 1960. 9.; Mosinszkaja 1980. 61.; Zelenyin 1980.

- 92.; Gribova 1980. 140–147.; VNGy 2: , 0250, 0356.; Róheim 1920. 285–288.
27. Dienes 1978. 211.; Láng 1974. 115.; NÉ 89, 173, 182.; HH 57.; Vasziljev 1977. 40.
28. Berze Nagy 1957. 1: 227, 242–243.; Ipolyi 1: 303.; Solymossy 1931. 123–126.
29. Berze Nagy 1957. 1: 284, 375, 473.; Ipolyi 1: 278, 304, 307.; Karjalainen 1980. 371–377.; VNGy 2: 2, 0217.; Berze Nagy 1961. 172.
30. Berze Nagy 1961. 192, 245.; Karjalainen 1980. 371–372.; Berze Nagy 1957. 2: 279.; Ipolyi 1: 303, 307–308.; Ipolyi 2: 11–12, 208, 211.; VNGy 1: cci.; Solymossy 1931. 123–126, 132.; Nagy 1974. 126–130.; Róheim 1925. 99.
31. Karjalainen 1980. 371–377.; Berze Nagy 1957. 1: 473, 640.; Horváth 1979. 43.; Ipolyi 1: 304., VNGy 2: 2, 0217.
32. Solymossy 1931. 123–126, 132.; Nagy 1974. 126–130.; Róheim 1925. 99.; Ipolyi 1: 302, 307
33. Dömötör 1981. 75.; Berze Nagy 1957. 1: 255.; SSz 103.
34. Láng 1974. 161.; Kandra 1897. 78, 87, 181, 189, 424, 485.; Bongard–Levin–Grantovszkij 1981. 137.; Ipolyi 2: 73, 115, 179, 299.; Turi 1980. 222.; Berze Nagy 1961. 107.; Karjalainen 1980. 357.; Berze Nagy 1957. 1: 242–243, 310.; Krohn 1908. 180.; Berze Nagy 1957. 2: 30, 136, 163–166, 250.; Dömötör 1981. 193.; Szmírnov 1980/b 275.; Honko 1980. 200–203, 189.; Pais 1975. 88, 95.; VNGy 2: 2, 0379.; Diószegi 1973. 109.; Bán 1908/a 325.; László 1944. 381.; Bálint 1976. 270–277.; HH 104, 246.; Szmírnov 1980/a 270.; Ipolyi 1: 267–268.; Honti 1962/a 172. Dienes 1978. 212–213.; Szendrey 1940. 356–357.; Alföldi 1932. 205, 212–215.; Kispál 1938. 234–235.
35. Kandra 1897. 428.; Vámos 1943. 142–146.; Berze Nagy 1957. 2: 57, 93, 144, 188, 270.; Bálint 1977. 128.; Tárkány Szűcs 1981. 132.; Tagányi 1918. 33–37.; Honko 1980. 197.; Láng 1979. 345.; Pais 1975. 94.; Ipolyi 1: 274, 277–278.; Diószegi 1973. 107.; Berze Nagy 1957. 1: 242, 311, 370–371.; Luby 1927. 206.; VNGy 2: 2, 0381.; László 1944. 381, 487–488.; Ipolyi 2: 87.; Sebestyén 1904. 1: 94.; Paulson 1980/b 427–429.; VNGy 1: CCIX, CCL–CCLII.; Novickij 1973. 92.; Berze Nagy 1961. 183.; Berze Nagy 1932. 112–118.
36. Vámos 1943. 53, 59, 71, 139, 142–150, 159–161.; Tagányi 1918. 33–37.; Bálint 1977. 128.; Tárkány Szűcs 1981. 120, 132, 182, 270, 326.; Honko 1980. 197.; Láng 1979. 334–350.; Pais 1975. 94, 279–280.; Ipolyi 1: 304, 265–275, 311, 278.; Diószegi 1973, 107.; Lehtisalo 1980. 418–419.; Ipolyi 2: 270, 308.; Berze Nagy 1957. 1: 242, 311, 370–371.; Luby 1927. 206.; VNGy 2: 2, 0381.; Karjalainen 1980. 357–363.; Szmírnov 1980/c 306, 310, 312–313.; Berze Nagy 1957. 2: 57, 93, 144.; VNGy 1: cxcv, cciv, ccl–cclii.; Szmírnov 1980/b 288.; László 1944. 381.; ÓK 1: 1, 269, 271.; Kandra 1897. 500.; Turi 1980. 224;

- Dömötör 1981. 36–37.; Szmírnov 1980/a 261, 270.; Kóhalmi 1973. 367, 389.; Kröhn 1908. 55, 168, 205–206.; Bán 1908/a 339–340, 352, 361.; Sebestyén 1904. 1: 93–94.; Hoppál 1977. 274.; Markelov 1980. 347.; Novickij 1973. 38.; Bálint 1976. 277.; Csernyecov 1980. 108.; MF 420.; Dömötör 1974. 164–166.; Hoppál 1980. 23.
37. Ipolyi 1: 248, 303.; Lehtisalo 1980. 408.; Dömötör 1981. 188–192.; Vámos 1943. 111–114.; Berze Nagy 1957. 1: 387, 499, 547, 554, 593.; Hoppál 1980. 25.; Horváth 1979. 40.; Erdődi 1970. 28, 42.; Berze Nagy 1961. 172.; Láng 1979. 154.; Berze Nagy 1957. 2: 20, 34., Varga 1932. 119.; Katona 1982. 331–332.; Lóorits 1980. 166.; Diószegi 1973. 89.; Kandra 1897. 71–75, 104, 376–388, 424, 433.; NÉ 23, 33.; HH 242, 260.; MF 278.; Munkácsi 1887. 31.; MNGy 14: 205–207.; Hoppál 1977. 270.; László 1944. 488.; Ipolyi 2: 11–17, 22–23, 87, 94.; Erdődi 1970. 6–79, 145.
38. VNGy 1: CCXCI.; Zolotarjov 1980. 44.; Bibó 1935. 13.; Alföldi 1933. 32.
39. SSz 26–27, 151, 147, 317.; Szmírnov 1980/b 273–274, 282.; Kandra 1897. 131, 137, 147, 493–494.; Berze Nagy 1961. 68, 117, 180.; Dömötör 1981. 106.; Turi 1980. 217–218.
40. Vámos 1943. 51, 158.; Zolotarjov 1980. 46–47.; Reuterskiöld 1980. 245.; Lehtisalo 1980. 409.; VNGy 2: 2, 0447, 0450–0451.; VNGy 1: CCXXVI.; Turi 1980. 223.; Szmírnov 1980/b 287.; Kandra 1897. 275.; Bán 1908/a 354–357.; Munkácsi 1896. 307.; CFH 2181–2182.; Makkai–Mezei 1960. 114–115.; Gallay 1962. 389–393, 399.; Kristó–Makk 1981. 106.; Bálint 1976. 450.; Dömötör 1981. 133.; Dömötör 1974. 74.
41. Zelenyin 1980. 92.; Turi 1980. 227–228.; Lehtisalo 1980. 406–407.; SSz 26–27, 147.; Berze Nagy 1957. 367, 484.; Berze Nagy 1961. 98, 147.; Kandra 1897. 139, 187, 138–139.; Szegfű 1974.
42. SSz 20, 24, 26.; Gallay 1962. 393.; Kóhalmi 1973. 364.; Ipolyi 1: 330.; Kandra 1897. 112, 361–362, 389, 500.; Szmírnov 1980/c 295, 304.; Reuterskiöld 1980. 237.; Szmírnov 1980/a 253.; Novickij 1973. 45.; Berze Nagy 1961. 133.; Vámos 1943. 53, 132, 45–47.; Györfy 1977. 243.; SRH 1: 106, 291, 322, 332.; vö. még a „Szelleme a növényekben” című résszel!

3 Spirito – anima

1. Láng 1974. 110–111.; Ipolyi 1: 243, 294–312.; MF 419.; Kandra 1897. 259.; NÉ 40–41, 50, 67, 142, 176, 342.; Berze Nagy 1957. 1: 487–488.; VNGy 1: CLXXXI.; Novickij 1973. 23, 35, 44.; Krohn 1908. 202, 204, 208.; Bán 1908/a 360.; Munkácsi 1896/a 222.; Bán 1908/b 366.; VNGy 2: 2, 0454–0456.; Diószegi 1973. 16, 90.; Csernyecov 1980. 109–110.; Lehtisalo 1980. 409–412.; FCD 2: 149.
2. Kandra 1897. 436–438.; Nagy 1978. 33.; Ipolyi 1: 139, 314.; Novickij 1973. 23.; VNGy 2: 1, 0667.; VNGy 1: CLXXX–CLXXXI.; Donner 1933. 82–90.; Ipolyi 2: 83.; NÉ 50.; SSz 143.; László 1944. 439.; Erdélyi 1976. 37–39.; Berze Nagy 1957. 1: 327.
3. Diószegi 1973. 72.; HH 73–74.; MF 426.; Kandra 1897. 316, 436–442.; Ipolyi 1: 161.; Ipolyi 2: 244–247, 227.; Sebestyén 1904. 1: 100.; Ivanov 1976. 308.; 324.
4. László 1944. 445.; Kandra 1897. 194, 290, 341–342.; NÉ 176.; HH 7, 39.; Dömötör 1981. 179–180.; Zelenyin 1980. 100.; Karjalainen 1980. 372.; Berze Nagy 1929. 158–159.; Vikár 1899. 97.
5. Mosinszkaja 1980. 62–63.; MÁBC 187.; Hoppál 1980. 19.; Zelenyin 96.; Novickij 1973. 67–68.; Krohn 1908. 139–146, 202, 235.; Bán 1908/a 291, 319.; VNGy 1: CLXXXI.; Szmírnov 1980/b 288–290.; Berze Nagy 1961. 48, 219.; Karjalainen 1980. 367.; Kandra 1897. 427, 438.; NÉ 188, 247.; Paulson 1980/a 321.; Szmírnov 1980/c 309.; VNGy 2: 2, 0451–0454.; SSz 1973.: 31–32, 308, 310.; Ipolyi 2: 133, 315.; Vámos 1943. 170.; Karjalainen 1980. 361–362.; Berze Nagy 1957. 1: 274–275.; Szmírnov 1980/a 257.
6. Kandra 1897. 180, 194, 441–442, 520.; Ipolyi 2: 240, 295–296, 309.; Vámos 1943. 170, 180–181.; SSz 79.; Kóhalmi 1973. 394, 367–368.; Berze Nagy 1957. 1: 253, 265, 274–275, 394.; Sebestyén 1904. 2: 21–25.; Tagányi 1918. 47–49.; Tárkány Szűcs 1981. 497.; Szabó 1869. 39–40.; Diószegi 1958. 164–166.; László 1944. 203, 491.; Ipolyi 1: 139.; NÉ 67.; VNGy 1: CLXXXI.; Láng 1974. 220.; Domonkos 1975. 35.; Berze Nagy 1957. 2: 43, 51, 310, 179, 202, 242, 259, 269, 106, 109.
7. Bonfini 5: 4, 64–68.; nl 5: 17.; Wlislöck 1894. 324.; Huszka 1908. 158.
8. Diószegi 1973. 28, 67–68.; SSz 31.; Kandra 1897. 181, 505.; Krohn 1908. 214–216, 233, 238, 250–252.; Bán 1908/a 306, 341–345, 354–357.; Sebestyén 1904.

- I: 96.; Gulya 1960. 156.; Láng 1979. 252.; VNGy I: CLXXXIX, CCLXXVII.; Ipolyi I: 115.; Láng 1974. 224–225.; Ipolyi 2: 195, 295.; Karjalainen 1980. 375.
9. Berze Nagy 1961. 69.; Kandra 1897. 357, 509.; NÉ 247, 321–322, 399.; Turi 1980. 217.; Berze Nagy 1957. I: 616.; Ipolyi I: 243.; Bán 1908/a 343–345.; VNGy I: CLXXXIX.; László 1944. 481.; HH 115, 172.; Tagányi 1918. 38–39.; Berze Nagy 1957. 2: 31–35, 37–39, 51, 310.; Ipolyi 2: 245.
10. HH 74, 246.; VNGy I: CLXXXIX, CCXVII.; Kandra 1897. 194, 509.; Bálint 1976. 450.; Turi 1980. 223.; Szmirmov 1980/b 290.; Krohn 1908. 233.; Bán 1908/a 352–353.; SRH i: 287.
11. László 19944. 478.; Vámos 1943. 144–145.; Berze Nagy 1957. I: 252.
12. Zelenyin 1980. 89.; Kon 1981. 16.; Diószegi 1973.; 22.; Berze Nagy 1957. I: 263–264, 267–268, 274–276, 278, 578–580, 584.; Berze Nagy 1957. 2: 30, 173, 422.; Dömötör 1943. 139.
13. Lehtisalo 1980. 408.; Krohn 1908. 47.; Honko 1980. 207.; VNGy I: CXCIV.; Ipolyi I: 191, 286.; Bálint 1976. 267.
14. László 1944. 379, 249–253.; Paulson 1980/a 324–325.; Berze Nagy 1957. I: 640.; Vasziljev 1977. 33.; Kon 1981. 16.; VNGy I: ccx.; HH 290, 37.; Berze Nagy 1957. 2: 259, 267.
15. Novickij 1973. 37–38.; HH 83.; Dömötör 1981. 196, 200.; Reuterskiöld 1980. 238.
16. László 1944. 89, 255–256, 379, 377.; Bálint 1976. 267, 292.; NÉ 321.; HH 37, 83.; Zelenyin 1980. 89.; Diószegi 1973. 22.; SSz 173.; Kon 1981. 14, 16.; Tárkány Szűcs 1981. 120, 124, 126.; VNGy I: ccvii.; Ipolyi I: 234.; Berze Nagy 1957. 46–47, 193, 255, 271.; Reuterskiöld 1980. 238.; Novickij 1973. 37.; Kandra 1897. 292–293, 444, 521.; Dömötör 1981. 196.; Berze Nagy 1957. I: 639.; Kóhalmi 1973. 385.
17. Lehtisalo 1980. 420.; Reuterskiöld 1980. 238–239.; Rombangyjeva 1975. 299–303.; VNGy I: CXCIV, CCLXVII–CCLXX, CCLXVIII.; Munkácsi 1887. 18.; Kon 1981. 12.; DRH I: 38.; Dömötör 1981. 166, 200.
18. Szendrey 1928. 26.; Gribova 1980. 151.; Kandra 1897. 222–228, 422, 433, 451, 500.; Ipolyi I: 270.; Ipolyi 2: 300–303, 308, 314.; Krohn 1908. 47.; László 379, 448.; Dömötör 1981. 26.; Loorits 1980. 177.; Novickij 1973. 84.; Paulson 1980/a 324.; Csernyecov 1966. 440.; VNGy I: CCVII.; Kon 1981. 16.; Lehtisalo 1980. 420.
19. Bálint 1976. 265.; Berze Nagy 1961. 232–236.; Szmirmov 1980/a 264.; Solymossy 1922. 33.; NL 5: 17.
20. Berze Nagy 1932. 117.; Ipolyi 2: 81–83.; Berze Nagy 1961. 177, 215, 237–242.; Solymossy 1922. 32–38.; Berze Nagy 1957. 2: 26, 30, 41, 48, 86–89, 95–96,

137, 143 ecc.; Kandra 1897. 137.; Berze Nagy 1957. 1: 402–403, 511.; Bongard–Levin–Grantovszkij 1981. 60–62.; Paulson 1975. 291.; Vámos 1943. 26, 44, 79–80.; Nagy 1974. 46.; NL 5: 269.

4 La teocrazia

1. Moravcsik 1950. 170–179.; MEH 89, 118–119.; CFH 1420–1421, 2039.
2. SRH I: 145.; Moravcsik 1950. 170–175, 56–57.
3. Moravcsik 1950. 170–179.; SRH I: 40, 287–288.; MEH 86, 88.; Bálint 1970. 71–74.; Vajay 1968.; Kristó 1980. 229–392.
4. Kristó 1980. 393–434.; MEH 88–90.; Kóhalmi 1972. 97–125.; CFH 12, 58, 120, 169, 395, 927, 974, 1017, 1046, 1063, 1163, 1449, 2052 ecc.; FCD I: 261.; SRH I: 147–148, 192–194.
5. MEH 88, 90–94.; CFH 23, 90, 58, 120, 185, 310, 349, 351, 522, 831, 867, 927, 1013, 1017, 1046, 1080, 1153, 1474, 2200, 2203, 2615. ecc.; FBH 85.; Moravcsik 1950. 56–57, 178–179.; SRH I: 38–39, 288, 383, 294–295, 311–313.; SRH II: 378–380, 394, 403–405.; Závodszky 1904. 141–156.
6. László 1944. 376–380, 488.; Láng 1974. 131, 83.; ÓK I: 1, 227, 241, 257, 263.; Kandra 1897. 341, 422, 429.; Ipolyi 2: 314.; Honti 1962/a 25.; Láng 1978. 343.; Reuterskiöld 1980. 241.; Vámos 1943. 20.; Paulson 1980/a 315–316.; Szmírnov 1980/a 268–269.; Honko 1980. 210.; Láng 1979. 213, 422.; Kóhalmi 1973. 394.; Tárkány Szűcs 1981. 185.; Szmírnov 1980/b 275–276.; VNGy I: CCX, CCVII, CCXII–CCXIV.; HH 27–31, 55, 272, 290, 295.; Berze Nagy 1961. 79, 129.; Markelov 1980. 343–344.; SSz 71, 174.; Róheim 1925. 166–179.
7. Bartha 1968. 90–94, 100–102.; Ecsedy 1973. 65–83.; Service–Sahlins–Wolf 1973. 158–178, 186–196.; Fodor 1975. 170–171.; Mesterházy 1980. 36–61.; Kristó 1980. 11–80.; Ecsedy 1976. 117–128.; Szűcs 1974. 347–357.; Kristó 1977. 211–223.; Láng 1978. 334–371.; MF 420.; Dömötör 1981. 37.; Vasziljev 1977. 39–45.
8. Czeglédy 1974. 15–17.; Györffy 1959. 141.; Dümmerth 1977. 87–89, 102–106, 130, 91–97, 111–112.; Györffy 1977. 77, 316, 380–381.; Frazer 1965. 140–155.; Kristó 1980. 82–86, 139–142, 192–194.; Vámos 1943. 105.; Dienes 1974. 55–56.; Ipolyi 2: 5.; Ipolyi 1: 264.; Alföldi 1933. 28–32.; Deér 1938.; Váczy 1940. 107–115.
9. Láng 1979. 156–161.; Kristó 1980. 134–142.; Dümmerth 1977. 80–93.; Györffy 1948. 38–47.; Róheim 1917. 70–90.; László 1944. 241–247.; Deér 1938. 50–

- 51.; Dümmerth 1971. 415–421.; Györffy 1977/a 108–109.; Németh 1930. 68–72.; Czeglédy 1972. 142–145.; Ligeti 1978. 257–265.; Györffy 1959. 140–141.; Vasziljev 1977. 46–47.; Kóhalmi 1973. 395.; Bibó 1935. 26–27.; Vámos 1943. 164.; Solymossy 1942. 164–166.; Róheim 1954. 7–8.
10. Seres 1981. 191–194.; NL 5: 5.; Ipolyi 2: 203–205.; Szendrey 1938. 267.; MF 427, 430.; Róheim 1920. 183–190.; Berze Nagy 1957. 2: 370. Róheim 1925. 114–116.; Kálmány 1893. 225–247.; Kálmány 1971. 339–352.; Dömötör 1981. 124–134.; Kandra 1897. 483, 301.
11. Benkő 1891. 360.; Kolumbán 1904. 38–39.; Kandra 1897. 93, 187, 294, 493–498, 506–507.; Kolumbán 1895. 300–301.; Kovács 1899. 35, 43.; Wlisslockiné 1893. 211.; Gönczi 1906. 50–51.; Ipolyi 1: 275.; Ipolyi 2: 195, 206.; Berze Nagy 1957. 1: 489–491.; Turi 1980. 228–229.; Szmironov 1980/b 273.; Dömötör 1981. 34, 82–89, 95, 105, 124–134, 199.; Bálint 1976. 191.; Ipolyi 2: 168–170.
12. Szendrey 1938. 267.; Kolumbán 1895. 301.; Dömötör 1981. 84.; Kovács 1899. 43.; Hegedűs 1956. 109.; Kandra 1897. 93–94, 483.
13. Szilágyi 1926. 91.; Ipolyi 2: 352, 360.; Kandra 1897. 93–94, 112, 389, 391, 396, 483.; Gunda 1947. 281–282.; Sebestyén 1904. 1: 535.; Kolumbán 1895. 301.; Szendrey 1938. 267.; Hegedűs 1956. 108–109.; Solymossy 1927. 221.; Bálint 1976. 291.; Dömötör 1981. 85.
14. Kálmány 1885.; Dömötör 1939. 220.; Haraszi 1878. 86–87.; Berze Nagy 1961. 195–198, 212–215, 250.; Kandra 1897. 90–94, 104, 187, 316.; Berze Nagy 1957. 2: 282.; Ipolyi 2: 80, 92, 203–205, 342, 344.; Honti 1962/b 162.; Berze Nagy 1957. 1: 256.; Bálint 1976. 511.; Berze Nagy 1934. 37.; Erdődi 1935. 205.; Vajda 1951.; Tárkány Szűcs 1981. 134.; Ney–Kádár 1949. 239–244.
15. Kálmány 1885. 8.; Katona 1905. 3.; Kálmány 1893. 236–240.; Kandra 1897. 92–93.; Tárkány Szűcs 1981. 122.; Katona 1982. 230–252.; Kovács 1899. 34.; Kolumbán 1895. 300–301.; Szendrey 1938. 267.; Kolumbán 1904. 35, 39, 43.; O. Nagy 1966. 637. (823. sz.)
16. Berze Nagy 1957. 2: 174.; Dömötör 1974. 153, 128–129.; Honti 1962/b 162.; MNYTESz 1: 331.; Berze Nagy 1961. 208–210, 250.; Dömötör 1981. 83.; Paulson 1980/b 424, 427.; Reuterskiöld 1980. 233.; Krohn 1908. 185.; Lehtisalo 1980. 420.; KON 1981. 13–14.; Rombangyejeva 1975. 301–302.; László 1944. 377.
17. Berze Nagy 1961. 187.; Honko 1980. 209.; VNGy 1: CLXXXIV, CLXXXVII, CXCIV, CCLVI.; Berze Nagy 1957. 2: 9, 41, 91, 99, 262. ecc.; Solymossy 1927.
18. Kandra 1897. 135–141, 297.; Berze Nagy 1961. 164–165.; NL 1: 313–314.; Berze Nagy 1957. 1: 531–532.
19. Zelenyiny 1980. 101–102.; Csernyecov 1980. 128–130.

20. Hegedűs 1956. 109.; MNYTESz 2: 155–156.; László 1944. 277–278.; Munkácsi 1900. 45–47.; Zelenyin 1980. 102.
21. Balásy 1895. 54.; Kolumbán 1895. 300.; Gönczi 1906. 97.; Györffy 1916. 85.; M. Kossa 1926. 283–284.; Wlisslockiné 1892. 49.; Kandra 1897. 93.; Relkovi— 1928. 96.; Dömötör 1981. 110.
22. Gönczi 1907. 94.; Hegedűs 1956. 105.; MTÁSz 2: 537.
23. CFH 2203–2204.; Szegfű 1974. 239–251.; Moravcsik 1950. 114–115.; RMKT 8: 175.; Szendrey 1928. 33.; Kozma 1883. 6, 37.; Hegedűs 1956. 105–106.; Sebestyén 1898. 404.; Kandra 1897. 347.
24. SRH 1: 69.; Pais 1922. 94.; Jakubovich 1915. 386.; Soproni Oklt. 1: 518–519.; Gombocz 1914. 246.; Solymossy 1921/a 136–146.; Vasziljev 1977. 35.
25. Lukács 1965. 1: 110.
26. László 1944. 204, 391, 394–395.; Voigt 1982. 308.; Láng 1974. 249.; ŐK 1: 1, 280.; Dömötör 1983. 57–58.; Karjalainen 1921. 2: 158–160.
27. Honti 1962/a 74.; MEM 3: 24–25.;
28. Szegfű 1981. 82.
29. Honti 1962/b 74.; Katona 1982. 342–343.; Láng 1979. 180–190, 255.; Dömötör 1961. 28.; Szmírnov 1980/c 293.; Tárkány Szűcs 1981. 121.; Dömötör 1943. 134.
30. László 1944. 444.; LM 29: 52.; MF 276.; Voigt 1977. 259.
31. Lóorits 1980. 187.; Láng 1974. 45.; Vasziljev 1977. 31–36.; Bereczki 1979. 414.; Dömötör 1964/a 195.; Dömötör 1974. 122. (Ortutay Gyulát idézve!)
32. Paulson 1980/b 422–423.; Bongard–Levin–Grantovszkij 1981. 105, 116, 164, 76.; Alföldi 1932. 216.; Vasziljev 1977. 32.; Bereczky 1979. 414–415.; Vargyas 1977. 121.; Vámos 1943. 33.; Voigt 1975.; Dömötör 1974. 122.; Honti 1962/b 69.
33. ŐK 1: 2, 127–146.; Szűcs 1974. 339–341., 347–357.; V. Kovács 1976.
34. ŐK 1: 2, 145–146.; Pauler 1900. 13, 132.; Ligeti 1963. 238.; Czeglédy 1976. 88.; Fodor 1975. 170.; Németh 1966. 49.; Boba 1967. 99.; Szegfű 1980. 11.; Szegfű 1983. 43.
35. Szűcs 1967. 126.; Szegfű 1983. 51–55.; Vasziljev 1977. 53.; Diószegi 1973. 135.; Voigt 1974. 603–604.; Lukács 1965. 1: 123–126.; Képes 1972. 464.
36. V. Kovács 1976.; Voigt 1974.; Dömötör 1976.; Berze Nagy 1961. 128.; Honti 1962/b 66, 68–69, 73, 94.; Katona 1982. 77, 207.; Képes 1972. 465.; Dömötör 1943. 134.; Vámos 1943. 184.; Ipolyi 2: 148.; Horváth 1979. 6.; Illyés 1974. 538.; Balassa 1974. 575–604.; Solymossy 1921/b 557–578.; Zolotarjov 1980. 39.; Dömötör 1943. 136–137.

37. Képes 1972. 464.
38. MEM 3: 45.; Képes 1972. 464.; SRH 1: 87.; Szegfű 1982. 1077–1078.; Kristó 1970.; Kristó 1972.

5 Quadro storico della ricerca

1. Kristó 1968. 9.; SRH ii. 347–527.; Horváth 1954. 8–10.; Szegfű 1980. 11.; SRH i. és SRH ii. 7–345.; Schwandtner 1746. 39–291.
2. ÓK I: 2, 195–199.
3. MF 123–124.; Otrókoci 1693.; Cornides 1791.;
4. MF 205–206, 44, 152.; Ortutay 1960. 521–527.; Pálóczi 1953.; Dugonics 1820.; Gaál 1822.; Mailath 1825.; Mednyánszky 1829.; Browning 1830.; Ortutay 1960. 529.; Horváth 1817.; Kölcsey 1826.; Zsiray 1937.; MF 416.; Henszlmann 1846.; Erdélyi 1846–1848.; Erdélyi 1851.
5. Wenczel 1850.; Toldy 1851.; Arany 1860.; Ipolyi 1854.; Kállay 1861.; Kriza 1863.; Arany 1864.; Greguss 1865.
6. MNGy 1872–1924.; Barna 1872. 120–128.; Orbán 1868–1873.; Kálmány 1877–1878.; Vikár 1905.; Sebestyén 1902/a; Berze Nagy 1907.; Szabó 1881.; Sebestyén 1891.; Petz 1891.; Kóbori 1894.; Munkácsi 1894.; Sebestyén 1900.; Sebestyén 1902/b; Csengery 1876.; Katona 1889.; VNGy 1892–1963.; Thury 1890.; Kandra 1897.; Krohn 1908.; Sebestyén 1904–1905.; Jankó 1900.; Bán 1908.; Róheim 1912.; Újfalussy–Lampert 1974. 91.
7. Négyessy 1910. 56–57.; Burchard 1913. 276–278.; Vikár 1910.; Moravcsik 1914.; Róheim 1917.; Róheim 1920. 27.; Szendrey 1925.
8. Király 1921. 7, 39, 112.; Turóczi–Trostler 1921.; Horváth 1976. 73.; Szerb 1972. 43.; Babits 1979. 17.; Solymossy 1921.; Grexa 1922.; Róheim 1914.; Róheim 1920. Róheim 1925.; Solymossy 1922.; Moravcsik 1926.; Solymossy 1927.; Berze Nagy 1927.; Solymossy 1929.; Kerényi 1930.; Solymossy 1930.; Solymossy 1931.; Szűcs 1936.; Solymossy 1942.; MNR 1933–1937.
9. Bartók 1931.; Bartók 1934.; Bartók 1935.; Honti 1962. 339–344.; Honti 1935. 128–129.; Honti 1936. 371.; Honti 1942.; Szabolcsi 1928.; Jakubovich 1928.; Kallós 1935–1942.; Gombos 1936.; Hont 1940. 49–94.; SZIE i.; Deér 1938.; László 1944.; László 1945.; László 1946.; UMNGy 1940–.
10. Szendrey 1948.; Ortutay 1949.; Ortutay 1953.; Klaniczay 1949.; Györfy 1948.; Pais 1948.; Szűcs 1949.; Szűcs 1952.; MNT 1951–; Szűcs 1951.; Diószegi 1952.; Mészöly 1952.; Diószegi 1953.; Balázs 1954.; Diószegi 1954.; Róheim

- 1954.; Berze Nagy 1957.; Berze Nagy 1958.; Diószegi 1958.; Diószegi 1962.; Kardos 1958.; Dömötör 1958.; Dömötör 1964.; Fettich 1958.; Györffy 1959.; Pais 1959.
11. Korompay 1955.; Pais 1958.; Falvy 1961.; Mészáros 1961.; Mészáros 1963.; Horváth 1954.; Gerics 1961.; Mályusz 1967.; Csóka 1967.; Kristó 1968.; Vargyas 1960.; Vargyas 1961.; Lükő 1965.; Lükő 1957.; Gáldi 1960.; Képes 1964.; MIT 11–32.
12. Ortutay 1967.; Varjas 1967.; Diószegi 1967.; Vargyas 1967.; László 1967.; László 1974/b; László 1974/a 118.; Ferenczi 1968.; MNK 1969.; Kristó 1970.; Kristó 1972.; Szűcs 1971.; Szűcs 1972.; Szűcs 1974. 327–357.; Lengyel 1970.
13. Bálint 1973.; Bálint 1977.; Dömötör 1974.; Nagy 1974.; Dobos 1974.; Dienes 1972. 47–56.; MKNT 1975.; Pais 1975.; Vargyas 1976.; Képes 1976. 7–185.; Erdélyi 1976.; MÁBC 1970.; MNRL 1977–1982.; Dümmerth 1977.; Nagy 1878.; Hoppál–Istvánovits 1978.; Láng 1979.; MF 1979.
14. Képes 1972.; Bede–Kóhalmi 1973.; Domonkos 1975.; Bereczki 1979.; Kálmán 1980.; Hahn 1980.; Láng 1974.; Lukács 1979/a; Gecse 1980.; Glasenapp 1981.; Lukács 1979/b; Hoppál 1980.; Trencsényi-Waldapfel 1963.; Kerényi 1977.; Láng 1979.; Láng 1978.; László 1971.; Tőkei 1968.; Tőkei 1875.; Tőkei 1983.; Róna-Tas 1978.; Tárkány Szűcs 1981.; Lőrincz 1981.; fodor 1975.; ÓK 1976–.; Bartha–Czeglédy–Róna-Tas 1977.; Bartha 1968.; Mesterházy 1981.; Kristó 1965.; Kristó 1974.; Györffy 1977.
15. Szegfű 1968.; Szegfű 1973.; Szegfű 1980.; Szegfű 1981/a; Szegfű 1974/a; Szegfű 1974/b; Szegfű 1981/b; Szegfű 1978/a; Szegfű 1979/b; Szegfű 1972.; Szegfű 1979/a; Szegfű 1979/a; Szegfű 1977.; Szegfű 1978/b.
16. Hoppál–Sadovszky 1989; Hoppál 1991.; Hoppál–Pentikainen 1992. ecc.
17. Dömötör 1990. 513–519.; Tokarev 1988. I: 534–538.; Bellinger 1993. 286–290.; Szűcs 1992. 225–276.; Vargyas 1991. 27–31.; Bartha 1988. 162–171.; Mesterházy 1994. 195–205.; Hevesi 1996. 34–36.; László 1996.; Kiszely 1992. 247–263.; Kiszely 1995. 61–62.; Glatz 1996. 59.; Kristó 1994. 708–710.
18. La civiltà ungherese e il cristianesimo. IV Congresso Internazionale di Studi Ungheresi. Roma–Napoli, sett. 1996.



Indice

I Antichissime credenze / 5

1 Il rispetto verso gli spiriti degli avi / 9

2 Mondo terreno ed ultraterreno / 31

3 Spirito – anima / 47

4 La teocrazia / 55

5 Quadro storico della ricerca / 71

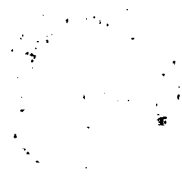
Abbreviazioni / 79

Bibliografia / 81

Note / 109



A161170



171101

Edito dalla Fondazione BELVEDERE MERIDIONALE

6725 Szeged, Hattyas sor 10.

E-mail: belvedere@jgytf.u-szeged.hu

Redattore tecnico TAMÁS NAGY

Progetto grafica della copertina ANDREA MAJZIK

Sulla copertina: una parte dell panorama di ÁRPÁD FESZTY

(L'arrivo degli Ungari nell bacino dei Carpazi)

Tipografia BÁBA ÉS TÁRSAI KFT., Szeged

Segnatura 8,5/A5

ISBN 963 00 5738 7

2001. 06. 11. PT

+ köt

E, H

1250-

